حنا الفاخوري   خليل الجر

تاريخ الفلسفة العربية

الجزء الثاني

الفلسفة العربية في الشرق والغرب

دار الجيل
بيروت

تاريخ
الفلسفة العربية

تأليف

حنا الفاخوري   خليل الجر

الجزء الثاني

الفلسفة العربية في الشرق والغرب

دار الجيل
بيروت

الطبعة الثالثة
١٩٩٣

الباب الأوّل

تفاعل الفِكر العربي والفِكر اليوناني

الفصل الأوّل

المدارس : من الاسكندرية الى بغداد

١ – الفكر السرياني :

عندما نلاحظ أن جزءاً مهمّاً من المعارف اليونانيّة قد انتقل الى القرون الوسطى المسيحيّة عن طريق العرب ، تبدو لنا أهميّة الدارسة التي تحاول أن تتتبّع الطريق التي سارت عليها الفلسفة اليونانيّة وما تفرّع عنها من علوم نظريّة وعمليّة عبر أجيال عدّة حتى وصلت إلى مدرسة بغداد ثمّ شعّت منها على العالم . غير أن المستندات التي جمّعها مؤرّخو الفكر البشري من مستشرقين وغيرهم لا تكفي لتلقي الاضواء الكافية على هذه الطريق .

كتب رينان عام ١٨٥٢ : « إنّ السلسلة متّصلة الحلقات من المدرسة الاسكندرانيّة حتّى السريان، ومن السريان إلى العرب ومن العرب الى مسيحيّي القرون الوسطى [١] » .

أمّا نحن فنعتقد أنّ الاتّصال كان مباشراً ولم يمرّ ، في أوّل أمره، بمدرسة الاسكندريّة . فقد استولت جيوش الاسكندر على سوريا قبل أن تحتلّ مصر ، ولم يؤثّر الاحتلال الروماني بعد ذلك على الثقافة اليونانيّة في سوريا ، بل ساعد على نشرها حيث لم تكن قد تمركزت بعد . فالرومان هم الذين أدخلوا الى الرها المعدّة لأن تكون أقوى مركز للفلسفة المشّائيّة في الشرق ، كتب اليونان وعلومهم .

لقد لمس تكَتَش في كتابه « كتاب الشعر لارسطو عند السريان » ما كان للفلسفة اليونانيّة من أثر عميق في الجدال اللاّهوتي بين نصارى السريان منذ القرن

---

(١) Renan (E.), De Philosophia peripatetica apud Syros, p. 9.

الثالث الميلادي ، ولدينا آثار سريانيّة قديمة تعود الى القرنين الأوّل والثاني وتدل بطريقة لا تقبل الريب على أنّ الأدب الهلّيني كان معروفاً لدى السريان قبل ذلك الحين . فالأثر الأوّل رسالة كتبها مارا السموساتي الى ابنه سرافيون، وهي ذات طابع رواقي صرف ، وفيها يتحدّث كاتبها عن ازدهار بوليكربوس وشجاعة آخيل وفن أرخميدس وحكمة سقراط وعلم فيثاغورس. ثم يأتي على ذكر موت سقراط في أثينا وحرق فيثاغورس في ساموس ويضيف : « لم يمت سقراط من أجل أفلاطون ولا فيثاغورس في سبيل تمثال هيرا [١] » . ويرقى تاريخ هذه الرسالة إلى منتصف القرن الأوّل الميلادي .

والاثر الثاني هو « كتاب نواميس البلدان [٢] » لبردَيصَن (١٥٤ – ٢٢٢) وفيه من المفردات اليونانيّة ما جعل الكثيرين يعتقدون أنّه كُتب في هذه اللغة حتى عثر نو على شهادة لأوسيبيوس يؤكّد فيها أنّ بردَيصَن كان يجيد اللغتين السريانيّة وهي لغته الامّ، واليونانيّة، وهي لغة الثقافة آنذاك، لكنّه كان يكتب باللّغة الاولى وينقل أصدقاؤه ما يكتبه الى اللغة الثانية .

غير أنّ أقدم الترجمات التي وصلت الينا لا تعود الى ما قبل القرن الخامس . وأوّل كتاب يوناني نقل الى السريانيّة كان غراماطيق دنيس نقله يوسف الاهوازي المتوفى قبل عام ٥٨٠ م .

انتقلت اذن الفلسفة اليونانيّة الى الشرق بفضل فتوحات ذي القرنين وبنزوح عدد كبير من فلاسفة اليونان اليه، لكنّ أشهر المدارس اليونانيّة التي قامت بعد الاسكندر هي مدرستا الاسكندرية وانطاكية ومنها نقل السريان ثقافة اليونان الى مدارس الرها ونصيبين وحرّان وجنديسابور وبغداد .

---

(١) Georr (Khalil), Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes p. 3.

(٢) راجع Cureton (W.), Spicilegium syriacum.

٢ ـ المدارس :

ا ـ **مدرسة الاسكندرية** : بعد موت الاسكندر اخذ اليونانيّون الرازحون تحت النير المقيدوني ينزعون الى التحرّر ويضطهدون كل من له علاقة بمقيدونية. ومن جملة الذين اضطُهدوا لهذا السبب اساتذة مدرسة أثينا التي أنشأها أرسطو ـ وقد أخذت عليهم نزعتهم المقيدونيّة ـ فلجأوا الى الاسكندريّة حيث انشأوا مدرسة أمّنت استمرار التقليد المشّائي وظلّت قائمة حتى فتح العرب لمصر؛ وكانت «المدرسة اليونانيّة البحتة الوحيـــدة في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الاولى. ومن المحتمل الظنّ بأنّها لا بدّ أن تكون قـــد قامت بدورها في نقل العلوم الى العرب [١] ». وقد قامت في الاسكندريّة قبل الاسلام مدارس عديدة لها مكتبات شهيرة أتلف أهمُّها قبل الفتح العربي، وقد قال بِرتشيا : « من الصعب، بل يكاد يكون من اللاممكن ان نفترض وجود مكتبة كبيرة عامّة حقّاً في الاسكندريّة بعد نهاية القرن الرابع الميلادي [٢] » فتصبح الرواية التي نقلها مؤرّخو العرب عن حرق جيوش المسلمين لمكتبة الاسكندريّة الشهيرة خرافة لا حقيقة تاريخيّة.

وما ان نصّرت المسيحيّة الفلسفة اليونانيّة حتّى أنشأ الرواقي بَنتين جامعة كبرى اشتهر من رجالها أوريجانوس (١٨٥ ـ ٢٥٤) الذي بنى، بعد اكليمنضوس الاسكندري (١٦٠ ـ ٢١٥) صرح الفلسفة المسيحيّة الاولى. وكان أوريجانوس تلميذاً لأمّونيوس السقّا وعنه اخذ طريقته الانتقائيّة في الفلسفة، وقد ظهرت آثارها واضحة في مؤلّفاته. وعندما اضطُرّ أوريجانوس الى مغادرة الاسكندريّة لجأ الى فلسطين وأنشأ في قيصريّة مدرسة على نمط المدرسة التي كان يُديرها في الاسكندرية تهافت عليها الطلاّب من جميع أنحاء الشرق وتخرّج منها أشهر مفكّري العصر الذين كان لهم الاثر الفعّال في توجيه المدارس السوريّة.

---

(١) مايرهوف. راجع «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» لعبـــد الرحمن بدوي. ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) Ev. Berccia, Alexandrea ad Aegyptum, p. 49.

ب – مدرستا الرها ونصيبين :

انشئت **مدرسة انطاكية** سنة ٢٧٠ وضمّت عدداً كبيراً من الطلاّب وكانت تعلّمهم الخطابة والفلسفة الافلاطونيّة ؛ ولئن كان لها الاثر العميق في توجيه الفكر السرياني ونشر الفلسفة اليونانيّة بين سكّان سوريا، فان لغتها ظلّت اليونانيّة ولم يكن للغة البلاد فيها من نصيب مع أن السريانيّة كانت في ذلك الحين قد أصبحت لغة الكنيستين الشرقيّة والغربيّة. وحوالي سنة ٣٢٠ أنشئَت **مدرسة نصيبين** وكان من أساتذتها مار افرام اشهر كتبة السريان وشعرائهم على الاطلاق، ولم يكن يعرف اليونانيّة. وفي سنة ٣٦٣، اسّس الفرس **مدرسة الرها** الشهيرة، وكانت الرّها اوّل مركز للثقافة الهلّينيّة السّريانيّة في آسيا، فيها وُلد بردَيصَن وفيها كُتب العهد القديم بالسريانيّة منذ القرن الثاني وفيها ألّف تاسيان كتابه الشهير « دياتِصّيرون ».

ومنذ تأسيس مدرسة الرها اصبح تعليم اللغة اليونانيّة فيها اجباريّاً الى جانب اللغة السريانيّة، ودخلت فلسفة ارسطو في المناهج لكنّ دراستها كانت على ضوء شروح اسكندر الافروديسي ومدرسة الاسكندريّة، اي انها كانت مصبوغة بصبغة الافلاطونيّة الحديثة.

وكانت الدّيورة عامرة واكثرها مراكز مهمّة للثقافة، اشهرها **رأس العين وقِنّسرين**، لكنّ واحداً منها لم يبلغ شأو الرها في هذا المضمار.

ولم تكن الفلسفة آنذاك، كما هي عليه اليوم، علماً قائماً بذاته، يدرسه بعض الأخصّائيّين، بل أثراً حيّاً، كما يقول أولري في كتابه عن « الفكر العربي وموقعه في التاريخ [١] » كان يتعقّبه الناس في نظرهم الى العالم الذي كانوا يعيشون فيه ويطبع بطابعه الخاص إلهيّاتهم وقوانينهم وآراءَهم الاجتماعيّة. وقد حلّت الفلسفة، في القرن الخامس الميلادي، المحلّ الاوّل في المناظرات اللاّهوتيّة ؛ وكانت آراء اسكندر الافروديسي في النفس وآراء أفلوطين في الفيض منتشرة

(١) O'Leary, Arabic Thought and its place in history.

بحيث كان يسود الاعتقاد بأن للانسان نفساً حيوانيّة وروحا، أي نفسا عاقلة، جاءته بفيض من العقل الفعّال .

ولمّا أقفل الإمبراطور زينون مدرسة الرها عام ٤٨٩، لنزعتها النسطوريّة، لجأ معلّموها الى فارس وأعادوا فيها فتح مدرسة نصيبين التي أصبحت بؤرة لتعاليمهم، ومنها انتشروا في آسيا وراحوا يبشّرون بالنصرانيّة كما يفهمونها ويدعمون تعاليمهم بالفلسفة . ولمّا كانت الكنيسة البيزنطيّة عدوّتهم تقيم طقوسها باللغة اليونانيّة، راح النساطرة يستخدمون السريانيّة لغة دينيّة لهم وينقلون اليها الكتب اللاهوتيّة والفلسفيّة التي كانت توضع باليونانيّة . وهكذا انتقل ارسطو كما انتقلت الافلاطونيّة الحديثة الى خارج الامبراطوريّة البيزنطيّة، وعمّت بلاد فارس وبعض أنحاء الهند . وقد ظلّ النساطرة العامل الاوّل لهذا الانتقال حتّى بعد الفتح العربي لانّهم كانوا أوّل من عرّب الترجمات السريانيّة للآثار اليونانيّة وجعلوهـــا في متناول العالم الاسلامي .

وقد واجه النساطرة المشكلات عينها التي سيواجهها المسلمون من بعدهم وأهمّها مشكلة التوفيق بين العقيدة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة . ولا بدّ لنا هنا من ذكر النقاط الاساسيّة التي دار الخلاف حولها بين الكنائس المسيحيّة المختلفة لما لها من علاقة وثيقة بالنقاش الذي سينشأ فيما بعد بين فلاسفة المسلمين وأخصامهم من رجال الدين .

عندما ظهرت هرطقة آريوس (٢٥٦ - ٣٣٦)، لم تنكر كون المسيح ابنا لله، لكنّها أبت الاعتراف بأنّ هذه البنوّة كانت بالجسد بل اعتبرتها عن طريق الفيض، أي الانبثاق، ولم تنكر كون المسيح الهاً، لأنّ المنبثق لا تكون له طبيعة مغايرة لطبيعة من ينبثق عنه . وقد اعتبر الآريون كما اعتبر اخصامهم أنّ هذا الانبثاق حصل منـــذ الأزل، لكنّ آريوس شبّه صدور الابن عن الآب بصدور المعلول عن العلّة . وهكذا يصبح الابن أحدث من الآب وشبيهاً له لا مساوياً له . فقام أخصامه يحاربون هذ الرأي، وبرهانهم أنّ القدم لا يكون فيه مراتب، وأنّ مذهب آريوس يُدخل في الله تغيراً إذا قبلنا بوجود زمان لم يكن

فيه أباً عقبه زمان آخر أصبح فيـــه أباً . والفلسفة تعلّمنا أنّ العلّة الأولى لا يعتريها التغيّر ؛ فالأب الآن كان أباً منذ الأزل ، ويجب أن نعتبر الابن ، أي الكلمة ، منبثقاً عن الآب منذ الأزل وأنّه مساوٍ له في القِدَم .

وهكذا نرى الفلسفة تتغلغل في الجدل الديني وتسيطر عليه . وقد أصبح لعلم النفس قسط وافر في هذا الجدل عندما نشأت ، بعد مجمع نيقية المنعقد عام ٣٢٥، مشكلة شخص المسيح المتجسّد . فقد اعتبر اللاّهوت المسيحي أنّ المسيح هو الكلمة الأزليّة التي هي الروح الخالق ، وأن نفسه العاقلة منبثقة عن هذه الكلمة . فما العلاقة إذن بين الكلمة والنفس ؟

قال أتباع كنيسة الاسكندريّة إنّ الكلمة والنفس العاقلة تتّحدان حتماً عند وجودهما معاً في جسد واحد . أما أتباع كنيسة أنطاكية فقد نفوا إمكان هذا الاتّحاد . وقد علّم ديودوروس كما علّم نسطوريوس (٣٨٠ — ٤٤٠) من بعـــده أنّ العذراء مريم هي أمّ المسيح الإنسان ، لا أمّ الله ، أي أمّ جسده وروحه ونفسه ، وأن المسيح لم يكن ، عند ولادته ، إلاّ إنساناً أصبح إلهاً بعد أن حلّت الكلمة في جسده الإنساني . وقـــد شجب مجمع أفسس (٤٣١) هذا التعليم مؤكّداً أن المسيح شخص اجتمعت فيه الطبيعتان الإلهيّة والإنسانيّة . وقد أبى أتباع نسطوريوس الخضوع فانشقّوا عن الكنيسة الكاثوليكيّة وأسّسوا كنيسة مستقلّة عُرفت بالكنيسة الشرقيّة لأنّ أتباعها كانوا منتشرين في القسم الشرقي من الإمبراطوريّة البيزنطيّة وفي بلاد فارس .

لكنّ بعض أتباع مجمع أفسس قد ذهبوا في عقيدتهم الى أقصى نتائجها وزعموا أنّ الاتّحاد بين الكلمة والنفس العاقلة يقوّض أسس الطبيعة الإنسانيّة، ومن ثمّ لا يبقى في المسيح إلاّ طبيعة واحـــدة هي الطبيعة الإلهيّة . وقد شجب مجمع خلقيدونية هذا المعتقد عام ٤٤٨ وطرد أتباع الطبيعة الواحدة من حضن كنيسة الدولة . وقد اطلق على الفئة الجديدة اسم **اليعاقبة** ، نسبة الى يعقوب السروجي الذي جمع شملهم . وقـــد اضطهدتهم الدولة كما اضطهدت **النساطرة** ، لكنّهم لم

يهجروا الأراضي التي تسيطر عليها الدولة البيزنطيّة ويلجأوا الى بلاد فارس كما فعل النساطرة ، وعُرفت كنيستهم باسم الكنيسة السريانيّة الغربيّة .

وكان انفصال الكنيستين السريانيّتين النسطوريّة واليعقوبيّة عن الكنيسة اليونانيّة البيزنطيّة ، واعتمادهما اللغــة القوميّة في كتاباتها وطقوسها من اقوى العوامل التي ساعدت على نقل الفلسفة اليونانيّة الى اللغة السريانيّة وتقوية الحركة الفكريّة التي نشطت نشاطاً منقطع النظير في المرحلة الممتدّة بين هذا الانفصال وظهور الإسلام .

ولم تقتصر عناية السريان بالفلسفة اليونانيّة وحسب بل شمل نشاطهم حقولاً مختلفة من طبّ ورياضيّات وكيمياء وعلم فلك .

ولم يحن زمن الفتح الاسلامي حتى كانت الاسكندريّة مركزاً مهمّاً للابحاث العلميّة فيما كانت العلوم المنطقيّة والفلسفيّة مزدهرة بين سريان سوريا وفارس . وكان النساطرة اكثر ميلاً من اليعاقبة الى مذهب الأفلاطونيّة الحديثة والنزعة الصوفيّة الواضحة المعالم فيه .

وقد انتشر رهبان النصارى في جميع البلدان الشرقيّة وفي الجزيرة العربيّة ، ومنهم السائح المتصوّف ومنهم الواعظ الداعي الوثنيين واليهود الى دينه، ومنهم الطبيب المداوي .

ج ـ مدرسة جنديسابور :

وقبيل الفتح الاسلامي، أنشأ كسرى انوشروان (٥٣١ — ٥٧٨) مدرسة في جُنْدَيْسابور من اعمال خوزستان وجمع فيها الكتب السريانيّة واليونانيّة كما جمع الكتب الهنديّة وأمر بترجمتها الى الفهلوية . وازدهرت في هذه المدرسة العلوم الطبيّة خاصّة وكان اشهر الاساتذة فيها من النساطرة . وقد نقلت فيما بعد أهم المؤلّفات المعروفة في هذه المدرسة الى العربيّة، كما أن مدرسة الطب التي انشئت في بغداد، في أوّل عهد الخلافة العباسيّة، أفادت مــن تجارب مدرسة جُنديسابور ومن اساتذتها .

وكان كسرى واسع الصدر حرّ التفكير فآوى سبعة من فلاسفة المذهب الافلاطوني الحديث الذين أخرجوا من أثينا وأمّن لهم الجوّ الملائم لنشر تعاليمهم بين الفرس فكان لهم من جرّاء ذلك تأثير عميق . وهكذا تكون فارس، قبيل الفتح الاسلامي، قد فتحت ابوابها واسعةً أمام الحضارة اليونانيّة، بمختلف مظاهرها، وكانت هذه الحضارة قد تسرّبت اليها، قبل ذلك العهد، مع فتوحات الاسكندر ذي القرنين، ثم مع الجيوش الفارسيّة التى رجعت، بعد فتح سوريا وغزوها، مشبعة بالروح والعادات اليونانيّة .

د ـ مدرسة حرّان :

وقد قامت في حرّان مدرسة أخرى لا نعلم شيئاً عن تاريخ تأسيسها ؛ لكنّنا نعلم أن حرّان، وهي مدينة قديمة في الجزيرة، قريبة من الرها، ظلت الملجأ الوحيد للوثنيّة اليونانيّة بعد أن تنصّر العالم الهلّيني ، كما أنّها كانت معقلاً حصيناً للديانات البابليّة والصابئيّة وللفلسفة الافلاطونيّة الحديثة . وقد اصبحت حرّان، بعد الفتح العربي، مركز ازدهار علميّ واقتصادي واسع، وازداد تفتّحها على الخارج، فامتزجت فيها « وثنيّة الساميّين القديمة بالابحاث الرياضيّة والفلكيّة وبنظريّات المذهبين الفيثاغوري الجديد والافلاطوني الجديد . وكان الحرّانيّون ـ أو الصابئة ـ وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ـ ينسبون حكمتهم الصوفيّة الى هرمس المثلّث الحكمة وأغاثاذيمون وأورانيوس وغيرهم[1].» وقد أسهمت حرّان إسهاماً واسعاً خصباً في الحركة الفكريّة والعلميّة عند العرب ، وكان لبعض علمائها اليد الطولى في ترجمة الآثار اليونانيّة الى اللغة العربية .

٣ ـ الروايات عن انتقال مدرسة الاسكندريّة :

تكلّمنا على المدارس المختلفة التي اشتهرت في الاسكندريّة وانطاكية وحرّان وغيرها من المدن . ونورد هنا بعض الروايات التي نقلها مايرهوف[2] عن كتّاب

(١) ت . ج . دي بور . تاريخ الفلسفة في الاسلام . الترجمة العربية ، ص ١٧ ـ ١٨ .
(٢) من الاسكندرية الى بغداد، في مجموعة التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، لعبد الرحمن بدوي.

العرب حول انتقال مدرسة الاسكندريّة . وأولى هذه الروايات للفارابي، وهي تقول: «انتقل التعليم من الاسكندريّة الى انطاكية وبقي بها زمناً طويلاً الى ان بقي معلّم واحد فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما من أهل حرّان والآخر من أهل مرو . فأمّا الذي من أهل مرو، فتعلّم منه رجلان، أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنّا بن حيلان» . وقال المسعودي في «كتاب التنبيه والإشراف» : «وقد ذكرنا في كتاب «فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف» الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمّيّة اجزائها ... وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة الى الاسكندريّة من بلاد مصر . . . ولأي سبب نقل التعليم في أيّام عمر بن عبد العزيز (٩٩ ﻫ / ٧١٨ م — ١٠١ ﻫ / ٧٢٠ م) من الاسكندريّة الى انطاكية ثم انتقاله الى حرّان في أيّام المتوكّل (٢٣٢ ﻫ / ٨٤٧ م — ٢٤٧ ﻫ / ٨٦١ م) وانتهى ذلك في أيّام المعتضد (٢٧٩ ﻫ / ٨٩٢ م — ٢٨٩ﻫ / ٩٠٢م) الى قويري ويوحنّا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام في أيّام المقتدر ، وابراهيم المروزي ثمّ الى أبي محمّد بن كرنيب وأبي بشر متّى بن يونس تلميذي ابراهيم المروزي . وعلى شرح متّى لكتب ارسطاليس المنطقيّة يعوّل الناس في وقتنا هذا... ثمّ الى أبي نصر محمّد بن محمّد الفارابي تلميذ يوحنّا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٣٩» .

فيتضح لنا من هاتين الروايتين ومن غيرهما أنّ «مجلس التعليم» انتقل من الاسكندريّة الى انطاكية ومن انطاكية الى حرّان وكانت حرّان معقلاً حصيناً لليونانيّة في بلاد يتكلّم أهلها السريانيّة ، وكان السريانيّون النصارى ينظرون الى الحرّانيين الوثنيين شزراً ويسمّون مدينتهم هلينوبوليس (أي مدينة اليونانيين) . ومن حرّان انتقل الاساتذة الى بغداد وكان ذلك في خلافة المعتضد عمّ المتوكل . ومن أساتذة مدرسة حرّان الذين انتقلوا الى بغداد ثابت بن قرّة وقسطا بن لوقا المترجمان الشهيران .

ومن أشهر الاساتذة الذين علّموا في بغداد وشرحوا كتب أرسطو وغيرها وعلّقوا عليها قويري استاذ أبي بشر متّى، ويوحنّا بن حيلان استاذ الفارابي، وأبو

يحيى المروزي استاذ ابي بشر متّى، وابو بشر متّى الذي « انتهت إليه رئاسة المنطقيّين في عصره» كما يقول ابن النديم، وهو استاذ يحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي السجستاني، والفارابي وتلميذه يحيى بن عدي، وغيرهم كثيرون. فتكون الحركة العلميّة في بغداد قويّة بلغت من العمق والنضج ما مكّن الكندي والفارابي من النبوغ بما هيّأته لهم من جوّ ملائم.

٤ – الترجمات السريانيّة :

رأينا أن الفلسفة اليونانيّة كانت معروفة عند السريان في القرن الاوّل الميلادي، ولا شكّ في أنّها كانت معروفة لديهم قبل ذلك العهد لكنّ الآثار التي بين أيدينا لا تسمح لنا بتأكيد ذلك. ولم يكن السريان بحاجة في بدء الامر الى ترجمة الآثار اليونانيّة الى لغتهم لانّ اليونانيّة كانت شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم. وعندما تزايد أثر فارس في البلاد السريانيّة أخذ التأثير اليوناني في التضاؤل فشعر أساتذة المدارس السريانية بضرورة نقل الكتب اليونانيّة الى لغتهم، وقد اصبحت وحدها لغة التعليم في مدارسهم.

لم ينجب السريان فلاسفة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة غير ان عدد الذين عُنوا بالفلسفة منهم كان كبيراً. وقد اجمع الذين درسوا تاريخ الفكر السرياني من مستشرقين وغيرهم على ان النشاط الفلسفي عند السريان بدأ بالترجمات وانتهى الى الشروح والتفاسير والتعاليق [١].

أما تاريخ الترجمات السريانية فيمكن حصره في مراحل ثلاث :

المرحلة الاولى : بدأت في الرها في منتصف القرن الخامس وانتقلت الى فارس بعد أن أقفل زينون مدرسة الرها سنة ٤٨٩. وقد اشتهر في الرها هيبا المتوفى سنة ٤٥٧ وفروبا الذي ترك ترجمة لكتاب « العبارة » وللمقالات السبع الأولى من كتاب « التحليلات الاولى » لأرسطو وشرحاً لها. أمّا في نصيبين

(١) Georr (Khalil.), Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, pp. 11 et suiv.

فقد اشتهر بولس النصيبي المعروف باسم بولس الفارسي وقد ألّف كتاباً في منطق أرسطو يرى فيه رينان « صرحاً فخماً للحركة الفكريّة الهلّينيّة في بلاد فارس خلال القرن الخامس[١] » .

فتكون الفلسفة اليونانيّة قد انتشرت في هذه المرحلة بين النساطرة ولم يدرسها هؤلاء إلاّ ليجدوا فيها الاساس المتين لمنازعاتهم اللاّهوتيّة، فيكون منطق ارسطو وحده موضوع عنايتهم واهتمامهم . وقد تأثّرت هذه المرحلة بمدرسة أثينا، وظلت مستقلّة عن شروح اسكندر الأفروديسي وأمّونيوس وغيرهما من شرّاح مدرسة الاسكندريّة .

المرحلة الثانية : تمتدّ من أوائل القرن السادس الى ما بعيد الفتح الاسلامي، وتمتاز بنزعتها الموسوعيّة وغزارة الانتاج العلمي والفلسفي فيها . واشهر اسم برز فيها هو اسم **سرجيس الرأسعيني** المتوفى سنة ٥٣٦ .

سرجيس اشهر كتبة السريان الذين عنوا بالفلسفة . كان رئيس أطبّاء رأس العين في شمالي الجزيرة وكان فيلسوفاً وعالماً ومؤرّخاً وأديباً ولغويّاً وكاهناً نسطورياً، درس اللغة اليونانيّة والطب والفلسفة في الاسكندريّة وقد ترك عدداً كبيراً من الترجمات والمؤلفات اشهرها :

١ – ترجمة ايساغوجي لفرفوريوس . ٢ – شرح مسهب لكتاب «المقولات» لارسطو في سبع مقـــالات . ٣ – رسالة في « الكلّ » . ٤ – رسالة في «الجنس» و «النوع» و «الفرد» . ٥ – رسالة في « الايجاب والسلب» . ٦ – محاورة في النفس بين سقراط وايروستراتوس . ٧ – ترجمة مقالة في النفس منسوبة الى ارسطو . ٨ – ترجمـــة مقالة في الغضب افلوطرخُس . ٩ – ترجمة مقالة لوقيانوس في النميمة . ١٠ – ترجمة مقالة لثامسطيوس في الغضب . وله ترجمات أخرى عديدة . وقد اقتصرنا هنا على اهم آثار سرجيس المنطقيّة والفلسفيّة . امّا

(١) Renan, Lettre à Reynaud, p. 21.

مؤلّفاته الطبيّة والتاريخيّة وغيرها ، فعديدة ، ذكرها ابن ابي اصيبعة وجمعها بومشتارك وروبنس دوفال وغيرهما [١] .

المرحلة الثالثة : تقسم هذه المرحلة الى قسمين مختلفين يظلّ القسم الاوّل منهما متعلّقاً بالتقليد السرياني مستقلاً كل الاستقلال عن الفتح العربي، فيما يتعلّق القسم الثاني ، وهو الاهم ، بهذا الفتح ، ولا تمكن دراسته إلاّ على ضوئه .

اخذ الامبراطور يوستينوس في منتصف القرن السادس يضطهد اليعاقبة فانتقل يوحنّا بن افطونيا (المتوفى سنة ٥٣٨) ورهبانه الى الضفّة اليسرى من الفرات حيث أسّس ديراً في قنّسرين اصبح مركزاً مشعّاً للثقافة السريانيّة الهلّينيّة. وقد اشتهر في هذا الدير **مار ساويروس** (المتوفى سنة ٦٦٧) وضمّ حوله نخبة من التلامذة اتقنوا دراسة الفلسفة .

سيم ساويروس اسقفاً على قنّسرين وقضى حياته في دراسة الفلسفة والعلوم واللاّهوت وقد ترك مؤلّفات عدّة عرفها العرب . واشتهر من تلامذته اثناسيوس (المتوفى سنة ٦٩٦) الذي اصبح فيما بعد بطريركا للمعاقبة . وقد ترك شروحاً بليغة لمنطق أرسطو نقلت الى العربيّة وافادت منها مدرسة بغداد . امّا اشهر تلامذة ساويروس الذين درسوا في قنّسرين فهو يعقوب الرهاوي (٦٣٣ – ٧٠٨) الذي انتقل الى الاسكندريّة واتقن فيها دراسة اللغة اليونانيّة . وقد شمل نشاطه الواسع حقولاً مختلفة من لاهوت وفلسفة وتاريخ وجغرافيا ولغة، وترك في جميعها مؤلّفات كانت تعتبر مرجعاً للدارسين، كما ترك معجماً للالفاظ الفلسفية [٢] .

أمّا جورجيوس (المتوفى سنة ٧٢٤)، أسقف العرب وتلميذ اثناسيوس، فقد ترك لنا ترجمات لاشهر كتب ارسطو في المنطق وعلّق عليها بطريقة تذكّرنا بشروح ابن رشد .

---

(١) Baumstark (A.), Lucubrationes syro-graecae. pp. 358 et suiv. — Rubens-Duval, La littérature syriaque, pp. 269-270 et 363-364.

(٢) راجع Hjelt (Arthur), Etude sur l'Hexameron de J. d'Edesse.

وقد عني السريان في الدرجة الاولى بالابحاث اللاهوتيّة فأكبوا أولاً على منطق ارسطو لانّه « كان يؤمّن لهم سلاحاً يستخدمونه في جدلهم اللاهوتي وأساساً لدراساتهم اللغويّة التي كانت تمكّنهم من فهم نصوص الكتاب المقدّس [١] » .

ولمّا انتهى العرب من فتح سوريا نسي السريان خلافاتهم ومنازعاتهم اللاهوتيّة ليقفوا صفّاً واحداً في وجه الدين الجديد . وقد غيّرت الحالة السياسيّة والاجتماعيّة الجديدة اتجاههم الفكري واصبحت اللغة السريانيّة لهجة يتكلّم بها سكّان بعض المناطق فيما اصبحت العربيّة هي اللغة السائدة . لكنّ السريانيّة ظلّت لغة الطقوس الدينيّة وظلّ تدريسها قائماً في الدّيورة. وواصل كثير من الكتبة التأليف بهذه اللغة لكن مؤلّفاتهم، حتى الفلسفيّة منها، لا تهمّ موضوعنا . أما ما يهمّنا هنا في الدرجة الاولى فهو ما ترجمه السريان لحساب بني العبّاس فنقلوا به التُراث اليوناني الى العالم العربي .

ويبدو مما قلناه أنّ حركة الترجمات العربيّة لم تكن عفويّة، بل جاءت إثر حركة واسعة خصبة دامت قروناً عدّة ومهّدت السبيل لما سيقوم به العالم العربي في هذا الميدان .

وقد رأينا أن اتصال العرب بالسريان يرقى الى عهد بعيد، فالسريان كانوا يتعاطون الطب في الجزيرة العربيّة قبل الاسلام وكانت الممالك في القسم الشمالي من هذه الجزيرة تغصّ بالسريان النساطرة الذين تخرّجوا من مدرسة جنديسابور [٢] . وقد قويت هذه العلاقات بعد الفتح العربي . فقد أُعجب العرب بالحضارة المنتشرة في سوريا إبّان الفتح، ولئن أهمل الامويّون الحركة العلميّة بعض الإهمال فلأنّهم كانوا لا يزالون منهمكين بالحروب وبتنظيم شؤون الدولة ؛ اما العبّاسيون، وقد استتبّ لهم الامر، فقد تمكّنوا من تشجيع الآداب والعلوم والفلسفة .

(١) Gottheil (J. H.), The Syriac versions of Categories of Aristotle, p. 166.

(٢) راجع Coussin de Perceval, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme, II, pp. 144 et 487.

وهنا أيضاً نلمس أثر السريان . فقد أدّت خلافة بني العبّاس الى انتصار الروح الفارسيَّة على الروح العربيَّة وقد رأينا أنّ الرهبان الذين ظلّوا مخلصين للمذهب النسطوري انتقلوا الى فارس بعد اقفال مدرسة الرها وانشأوا فيها مدارس اشهرها مدرستا نصيبين وجنديسابور . « ويعتبر انتشار النساطرة المكبّين على دراسة ارسطو في سوريا وفارس من أهمّ الاحداث في تاريخ الفلسفة، لان الينابيع الاولى للفلسفة العربيّة تفجّرت في أراضيهم [١] » .

فبعد أن أسّس أبو جعفر المنصور مدينة بغداد سنة (١٤٨هـ/٧٦٥م) وأنشأ فيها مدرسة للطبّ استقدم من جنديسابور الطبيب جرجيس بن بختيشوع ووكل اليه إدارة المدرسة، كما لجأ الى كتبة السريان لنقل الآثار اليونانيّة الى العربيّة .

(١) Périer (Augustin), Yahya ben 'Adi, p. 47.

الفصل الثاني

حركة النقل

١ – بعد الفتح العربي :

احتل العرب سوريا سنة ٦٣٨ م ودخلوا العراق في السنة ذاتها . ولم تمض على ذلك اربع سنوات حتى كانت بلاد فارس تحت سيطرتهم . وفي سنة ٦٦١ استقرّت الدولة الاموّية في دمشق ، غير أنّ النصارى ظلّوا يتمتّعون بحرّيتهم الدينيّة والفكريّة ويتابعون نشاطهم العلمي والفلسفي . ولم تكن لليعاقبة مدارس تضاهي المدارس النسطوريّة ؛ إلاّ أنّ دير قنّسرين اليعقوبي ، على الضفّة اليسرى من الفرات ، كان مركزاً مهماً من مراكز الدراسات اليونانيّة وقد خرّج رجالاً كيعقوب الرهاوي وجورجيوس اسقف العرب .

وبالرغم من أنّ الدولة العباسيّة، بعدما استتبّ لها الامر ، أعارت الدراسات العلمية اهتماماً بالغاً وساعدت على نقل العلوم الاجنبيّة إلى العربيّة ، فقد ظلّ السريان يتابعون نشاطاً مستقلّاً وظلّ يوحنا بن ماسويه الطبيب وحنين بن اسحق وابن العبري المعروف بأبي الفَرج المتوفى سنة (١٢٨٦ م) يؤلّفون بالسريانيّة .

لم يخلّف السريان مؤلفات كان لها اثرها الفعّال في تاريخ تطوّر الفكر البشري ، لكنّهم كانوا الواسطة التي بها انتقلت الفلسفة والعلوم اليونانيّة إلى العالم العربي . ولعلّ أهم ما قاموا به من نشاط كان في حقلي الطب والمنطق وعنهم أخذ العرب هذين العلمين ، وقد ذكر اولري أنّ العلوم الهلّينيّة انتقلت إلى العرب عن طريق خمس أقنية :

١ – **النساطرة** الذين يعتبرون المعلّمين الاول للعرب وأهمّ من نقل إليهم علوم الطبّ .

٢ – **اليعاقبة** الذين كان لهم الفضل الاكبر في إدخال الافلاطونيّة الحديثة والتصوّف الى العالم العربي .

٣ – **مدرسة جنديسابور** الزرادشتيّة الفارسيّة وكان أشهر أساتذتها من النساطرة .

٤ – **مدرسة حرّان** الوثنيّة التي امتزجت فيها البابليّة بالهلّينيّة .

٥ – **اليهود** الذين أخذوا الطب عن النساطرة [١].

وقد ذكر ليكلير في كتابه : « تاريخ الطبّ العربي » بين الاطبّاء في القرن العاشر تسعة وعشرين نصرانيّاً وثلاثة يهود واربعة وثنيين من حرّان . وقد أصبح النصارى في القرن التالي ثلاثة واليهود سبعة ثم انتقل الطب بعدئذ إلى ايدي المسلمين [٢] .

٢ – عصر الترجمات :

لم يمض ثمانون عاماً على سقوط الدولة الأمويّة حتى كانت الترجمات الى العربيّة قد شملت القسم الاكبر من مؤلفات أرسطو وشُرّاح المدرسة الاسكندرانيّة ومعظم كتب جالينوس وبعض محاورات أفلاطون . ولم تقتصر هذه الترجمات على الكتب اليونانيّة بل تعدّتها الى ما سواها من مناهل المعرفة آنذاك . قال الدكتور ابراهيم مدكور : « لقد اكبّ المسلمون طيلة ثلاثة قرون على ترجمة الآثار العلميّة والفلسفية والادبيّة والدينيّة التي خلّفتها الحضارات القديمة وأفادوا من تراثٍ إنساني ضخم تلقّوه عن ست لغات معروفة في ذلك الحين وهي : العبريّة والسريانيّة والفارسيّة والهنديّة واللاّتينيّة وأخيراً وخاصة اليونانيّة [٣] » .

بدأت الترجمات الى العربيّة في اواخر القرن السابع المسيحي لكنّها لم تنشط إلا في أواخر القرن الثامن ولم تبلغ ذروتها إلا في القرن التاسع . ومن البديهي أن

---

(١) O'Leary, Arabic Thought and its place in history.

(٢) Leclerc, Histoire de la médecine arabe, I, p. 139.

(٣) Madkour (I.), L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. pp. 26-27.

تكون الترجمات الاولى قد تناولت الموضوعات التي تتعلّق مباشرة بالحياة العمليّة. فابن النديم يخبرنا أنّ خالد بن يزيد، حاكم مصر في عهد الدولة الأموية، كان مولعاً بالعلوم فأمر بعض العلماء الإسكندرانيّين بنقل بعض الكتب الطبيّة والكيميّة من اليونانيّة والقبطيّة إلى العربيّة، وأنّ هذه الترجمات كانت الاولى من نوعها في العالم العربي، كما أن الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز أمر بنقل كتاب في الطبّ.

أما الحركة الحقيقيّة للنقل فلم تبدأ قبل عهد الخليفة العبّاسي أَبي جعفر المنصور الذي أَسَّس بغداد وجعل منها وريثة لاثينة والاسكندريّة. وقد تابع الخلفاء العباسيُّون عمل المنصور حتى جاء المأمون وأنشأ مدرسة للترجمة (سنة ٢١٧ هـ/ ٨٣٢م) عُرفت باسم **بيت الحكمة** وجمع فيها النقلة تحت رئاسة الطبيب النصراني **يوحنا بن ماسَويه**؛ وقد أَوفد المرسلين إلى الهند وفارس والقسطنطينيَّة وغيرها للبحث عن الكتب القيّمة وجمعها. وكان **حنين بن اسحق**، وهو لم يبلغ بعد الثامنة عشرة من عمره، انشط المترجمين في هذه المدرسة، وقد أصبح رئيس المدرسة بعد أن جدّدها الخليفة المتوكّل حوالي سنة ٢٤٢ هـ/ ٨٥٧ م، أي في سنة وفاة يوحنّا بن ماسَويه.

وكانت الترجمة في بدء عهدها إلى السريانيّة غالباً لكن حركة الترجمة الى العربيّة ازدادت بعد رئاسة حنين، وأكبّ أشهر المترجمين على إعادة النظر في الترجمات القديمة وتصحيحها.

كان حنين بن اسحق (المتوفّى عام ٢٦٠ هـ/٨٧٧ م) يجيد اليونانيّة والفارسيّة والعربيّة فضلًا عن لغته السريانيّة. وكان «أبرز شخصيّة في القرن التاسع وكان من أكبر العقول المتحلّية بأسمى الاخلاق التي يُعثر عليها في التاريخ. وإن كان لم يوجد حركة النهضة في الشرق فليس من مخلوق عمل أكثر منه في سبيلها[١]». وكان يعود الى الكتب التي ترجمها هو او ترجمها غيره فيصحّحها على النصوص

(١) Leclerc, Histoire de la médecine arabe, I, p. 139.

اليونانية المختلفة مقارناً بين هذه النصوص، مشيراً إلى الفروقات حتى جاءت ترجماته غاية في الدقّة . غير أنّه كثيراً ما كان ينقل إلى السريانيّة ومنها الى العربيّة . أمّا ابنه **اسحق** (المتوفى سنة ٢٩٨ هـ/ ٩١٠ م) فقد نشأ في بيئة عربيّة وكانت العربيّة لغته الاصليّة فنقل رأساً عن اليونانيّة وأعاد النظر في ترجمات أبيه وفي غيرها . فيعود إليه الفضل الاكبر في تعريف العرب بالفلسفة اليونانيّة لانه نقل او صحّح أكثر من نصف مصنّفات أرسطو . والجدير بالذكر أن ابن رشد كان يعتمد في شروحه على ترجمات إسحق، وعليها كانت تقابل الترجمات الاخرى حتى عُرفت ترجماته « بالدستور » لاعتبارها أوثق المراجع وأدقّها . وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطبّ وكان ابنه اسحق أكثر ميلاً إلى نقل كتب الحكمة .

وقد نبغ قبل حنين نقلة عديدون منهم **الحجّاج بن مطر**، **ويوحنّا بن البطريق** (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ/ ٨١٥ م)، **وعبد الملك بن ناعمة الحمصي** (المتوفى سنة ٢٢٠هـ/ ٨٣٥ م) الذي نقل ما سُمّي خطأً بكتاب الربوبيّة لارسطو وهو شرح مأخوذ عن « تاسوعات » أفلوطين، كما نبغ في مدرسته عدد اكبر منهم **قسطا بن لوقا البعلبكي** (٢٠٥ هـ/٨٢٠ م — ٢٨٨ هـ/ ٩٠٠ م) وعلى رأسهم **حبيش** ابن أخت حنين ابن اسحاق .

وظلت حركة النقل ناشطة حتى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وقد اشتهر من بين النقلة **أبو بشر متّى بن يونس القُنّـئي** (المتوفى سنة ٣٢٨هـ/٩٣٩م).

وقد جاء اليعاقبة بعد النساطرة فنبغ منهم **يحيى بن عدي التكويتي** (المتوفى سنة ٣٦٤ هـ / ٩٧٣ م) الذي سُمي بالمنطقي لما كان له من شهرة واسعة في هذا العلم وقد أخذه عنه الفارابي . ولابي بشر يعود الفضل الاكبر في نشر منطق أرسطو في العالم العربي . ونبغ **أبو علي اسحق بن زُرعة** (٣٣١ هـ/٩٤٢ م - ٣٩٨هـ/١٠٠٨م). أضف إلى هؤلاء **ثابت بن قُرّة** الصابئي الحرّاني المتوفى سنة (٢٨٩ هـ/ ٩٠١ م).

٣ — ما نُقل إلى العربيّة :

رأينا أن أوّل ما نُقل إلى العربيّة كتب تعنى بالعلوم العمليّة كالطب

والحساب والكيمياء لكنّ جهد النقلة لم يقتصر على هذه العلوم بل تعدّاها إلى علوم غيرها وإلى معارف نظريّة، فتناول علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والدين. فقد نُقلت إلى العربيّة التوراة والاناجيل كما نقلت إليها الكتب المانويّة والمزدكيّة التي كان لها الاثر العميق في تطور العلوم الدينيّة في الاسلام كما يذكر ذلك ابن النديم[١].

ونُقل عن الهندية والفارسيّة بعض الكتب في الفلك والحساب والسياسة كما نُقل عن اليونانيّة أهم المؤلفات التي تبحث في الهندسة وعلم الفلك. أمّا أشهر الكتب التي نُقلت وكانت بعيدة الأثر فكتب الطب والفلسفة.

يذكر ابن النديم[٢] أنّ العرب عرفوا بعض فلاسفة اليونان ممّن تقدّموا سقراط كما عرفوا بعض الفلاسفة السوفسطائيّين والمتشككين والرواقيّين والابيقوريّين. وأثر المذهب الذرّي لديموقريطس وابيقوروس ظاهر في الكلام الاسلامي وفي مذهب الاشعري كما أن المذهب المادّي للرواقين قد أثر في مفكّري المعتزلة، وكتابات النظّام أكبر دليل على ذلك. ويذكر ابراهيم مدكور أن المتكلّمين المسلمين أخذوا عن المتشككين أقوى حججهم لدحض فلسفة أرسطو[٣].

وإذا تصفّحنا كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني مثلا وجدنا فيه عرضاً مختصراً لمذاهب طاليس وفيثاغورس وأنكساغورس وأمباذقليس وغيرهم. كما أنّ فلسفة إخوان الصفاء تستند، في جوهرها، على المذهب الفيثاغوري. غير ان معرفة العرب لهؤلاء المفكّرين ظلّت سطحيّة غير كاملة وفيها من التشويش ما لا يمكن الركون إليه. فالشهرستاني مثلاً، وهو أكثر مؤرّخي المذاهب القديمة دقّة وأمانة، يخلط بين الفيثاغوريّة والافلاطونيّة الحديثة وينسب إلى الرواقيّين آراء اسكندرانيّة.

---

(١) الفهرست. طبعة فلوجل ص ٢١ و ٢٣ و ٣٣٨ وما بعدها.

(٢) الفهرست. ص ٢٤٥.

(٣) Madkour (I.), L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, pp. 36, 132, 317.

فلعلّ العرب ، كما يؤكّد ذلك الدكتور ابراهيم مدكور[١] ، لم يعرفوا فلاسفة اليونان — ما عدا افلاطون وارسطو — إلاّ عن طريق غير مباشرة ، أي من خلال المؤلفات التاريخيّة لفلوطرخُس وجالينوس وفرفوريوس .

ومهما يكن من أمر ، فلم تصل إلينا عن اليونانيّة ترجمات فلسفيّة تستحق الذكر إلاّ لأفلوطين وأرسطو وشرّاحه . وقد نُقل لافلاطون **الجمهورية والنواميس وطيماوس والسوفسطائي والسياسة وفيدون ومديح سقراط** .

أمّا ارسطو ، فقد سمّاه العرب « المعلّم الاول » ونقلوا ، أكثر من مرّة ، جميع مؤلفاته تقريباً من طبيعيّة وماورائيّة وخلقيّة واقتصاديّة وسياسيّة ومنطقيّة .

ولم يكتفِ النقلة بذلك بل لجأوا إلى شُرّاح أرسطو ليفهموا فلسفته الغامضة ، فنقلوا شروح ثيوفراستوس وأمّونيوس واسكندر الافروديسي الذي سمّاه ابن سينا فاضل المتأخّرين .

ولم تقلّ شهرة جالينوس الطبيب عن شهرته بوصفه شارحاً لارسطو وافلاطون ومؤرخاً ومنطقياً ، فنقلوا كتبه الفلسفيّة وتعاليقه كما نقلوا كتبه الطبيّة .

ولا شك في ان كتب أرسطو حلّت المحل الاول عند العرب ، لكن مذهبه وصل اليهم مشوّهاً ممزوجاً بعناصر مختلفة غريبة عنه . قال الدكتور ابراهيم مدكور : «لو عرف فلاسفة الإسلام أرسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشّائيّة وحسب لكانوا بدون ريب قد كوّنوا مذهباً غير المذهب الذي تركوه لنا. لكنّ مدرسة الاسكندريّة قامت بينهم وبين المعلّم الاوّل وأثرت فيهم تأثيراً قويّاً. ومما زاد هذا التأثير قوّة هو انّ تلك المدرسة كانت تعنيهم مباشرة وتبحث في آراء قد عدّلتها وفقاً لمستلزمات دينيّة. زد على ذلك أنّ أرسطو لم يظهر للعرب إلا من خلال موشور أفلاطونيّ حديث. لذلك نرى فلاسفة المسلمين يعرفون فرفوريوس وثامسطيوس وامّونيوس وسمبليقيوس وداود الارمني أكثر مما يعرفون تلامذة

(١) المرجع ذاته ص ٣٦ .

أرسطو القريبين منه .... وكانت الشروح الاسكندرانيّة تشكّل، في نظر المسلمين ، جزءاً متمّماً للمذهب الارسطاليسي [١] » .

ويضيف ت. ج . دي بور إلى ذلك قوله : « ونستطيع أن نقرّر بالاجمال أن السريان والعرب قد بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان، اعني أنهم بدأوا على التعيين حينما أخذ علماء المذهب الافلاطوني الجديد يشرحون فلسفة ارسطو التي كانت كتب افلاطون تُدرس وتُشرح الى جانبها ، وظلّ الحرّانيّون هم وبعض الفرق الاسلاميّة زمناً طويلاً يدرسون الآراء الافلاطونيّة او الافلاطونيّة الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة، وكان يتّصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيّين او من المذهب الافلاطوني الجديد [٢] » .

٤ ـ الكتب المنحولة :

هذا مع العلم بأنّ العرب نسبوا إلى ارسطو مؤلفات لا تتفق محتوياتها مع مذهبه ، وظنّوها له فأدخلوا في فلسفته عناصر غريبة عنها اكثرها افلاطونيّ ممزوج بمذهب فيثاغوروس او افلاطونيّ حديث . ومن هذه الكتب « كتاب الخير المحض » الافلوطيني النزعة و « كتاب التفّاحة » الذي يقول بخلود النفس وبأن الفضيلة لا تختلف ، في حقيقة امرها، عن المعرفة كما أن الرذيلة لا تختلف عن الجهل، وهذا هو رأي سقراط بالذات ، كما رأينا في الجزء الاول من هذا الكتاب.

ومن اشهر الكتب التي نُسبت خطأ الى ارسطو « كتاب الربوبيّة » وهو قسم من « تاسوعات » افلوطين وقد أدخل على الارسطاليسيّة مذهب الأفلاطونيّة الحديثة ممزوجاً بتعاليم اسكندر الأفروديسي وترك في الفلسفة الاسلاميّة أثراً اعمق من الاثر الذي تركته فلسفة ارسطو ذاتها ، كما يظهر ذلك بوضوح في مؤلّفات الفارابي وابن سينا وابن رشد . والمعروف عن الفلسفة الاسكندرانيّة انّها كانت محاولة للتوفيق بين الأفلاطونيّة والارسطاليسيّة

(١) المرجع ذاته ، ص ٣٨ .
(٢) ت. ج. دي بور . تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ٢٦–٢٧ .

والرواقيّة . والفلسفة العربيّة قامت على هذا التوفيق ونقلته الى الفلسفة المسيحيّة اللاّتينيّة في القرون الوسطى .

وكان لكتاب الربوبيّة أثر عميق في ناحية أخرى من نواحي الفكر الاسلامي هي الناحية الصوفيّة كما بيّنّا ذلك في الجزء الاوّل عند دراستنا لفلسفة أفلوطين وفي الفصل الاخير منه الذي خصّصناه لدراسة التصوّف في الإسلام .

ولا بدّ لنا هنا من الاشارة إلى أنّ السريان هم أوّل من نسب هذه الكتب الى أرسطو وقد أظهر بَومشترك أنّ الترجمة العربيّة لكتاب الربوبيّة منقولة عن السريانيّة لا عن الاصل اليوناني[١] .

٥ ـ قيمة الترجمات العربيّة :

لقد شكّ الكثيرون في قيمة الترجمات العربيّة لكنّ هذا الشكّ لا يستند الى دراسة علميّة للموضوع . فقيمة النقلة ومعرفتهم العميقة باللغات العربيّة واليونانيّة والسريانيّة أمران مفروغ منهما. وطريقتهم في النقل أقرب ما تكون الى الطريقة العلميّة، لانهم كانوا يعيدون ترجمة الكتاب الواحد مرّات عديدة، ويصحّحون الترجمات القديمة على نصوص يونانيّة مختلفة، ويقابلون بين الترجمات والمخطوطات الاصليّة ذاكرين الفروق بينها . وقد درسنا مخطوطة الكتب المنطقيّة لارسطو[٢] الموجودة في المكتبة الوطنيّة بباريس وتبيّن لنا أنّ الترجمات المختلفة فيها غاية في الدقّة والوضوح إلا في مواضع قليلة لم يفهم الناقل فيهـا قصد المؤلف فترجمه ترجمة حرفيّة جاءت في العربيّة مغلوطة أو غامضة . وليس هذا الامر بغريب ، لان مترجمي أرسطو المعاصرين، لم يتفقوا على فهم بعض نصوصه الغامضة مع أنّ الدراسات الارسططاليسية أصبحت اليوم عديدة والوسائل التي بين أيدينا لم تكن متوافرة لنقلة القرن الثالث الهجري .

---

(١) Baumstark, Zur Vorgeschichte der arabischen «Theologie» des Aristoteles, dans Oriens Christianus, II, pp. 187-191.

(٢) راجع : Georr (Kh.), Les Catégories d'Aristote, pp. 183-200

وهذه بعض الامثلة التي تبيّن أنّ النقلة كانوا يحرصون على الامانة والدقّة . جاء على هامش « كتاب الخطابة » من المخطوطة المشار اليها : « يجب أن تعلم أني كنت أنسخ هذه النسخة عن نسخة عربيّة ومـا أجده فيها ممّا أشكُّ فيه كنت ارجع فيه الى نسخة سريانيّة صحيحة وأنظر ما يجب أن يصلح أصلحه وأثبته مصلحاً في هذه النسخة » .

وجاء على هامش « كتاب المواضع الجدليّة » : « في هذه المقالة مواضع يسيرة ترجمناها على ما أوجبه ظاهر لفظها ولم يصحّ لنا معناها . ونحن نراجع النظر فيها فما صحّ لنا معناه منها نبّهنا عليه إنشاء الله » .

وهذه ملاحظة قرأناها في أوّل « كتاب سوفسطيقا » من نقل أبي زكريّا يحيي بن عدي وهي تدلّنا على الطريقة التي كان يلجأ اليها النسّاخ في ذلك العصر ، وهي طريقة علميّة :

قال الشيخ أبو الخير الحسن بن سوار رضي الله عنه :

« لمّا كان الناقل يحتاج في تأدية المعنى إلى فهمه باللغة التي اليها ينقل إلى ان يكون متصوّراً له كتصوّر قائله وأن يكون عارفاً باستعمال اللغة التي منها ينقل والتي إليها ينقل وكان اتانس الراهب غير فهم بمعاني أرسطوطالس فيه داخل نقله الخلل لا محالة . ولمّا كان مَن نقل هذا الكتاب ، من السريانيّة بنقل اتانس ، الى العربيّة ممّن قد ذكر اسمه لم يقع اليهم تفسير له عوّلوا على إفهامهم في إدراك معانيه فكلٌ اجتهد في إصابته الحقّ وإدراك الغرض الذي إيّاه قصد الفيلسوف فغيّروا مـا نقلوه من نقل أتانس الى العربيّة . فلأنّا احببنا الوقوف على ما وقع لكل واحد منهم كتبنا جميع النقول التي وقعت إلينا ليقع التأمل بكلّ واحد منها ويستعان ببعضها على بعض في إدراك المعنى . وقد كان الفاضل يحيى بن عدي فسّر هـذا الكتاب تفسيراً رأيت منه الكثير وقدرته نحو من ثلثيه بالسريانيّة والعربيّة وأظنّ تمّمه ولم يوجد في كتبـه بعد وفاته ، وتصرّفت بي الظنون في أمره فتارة أظن انّه ابطله لانه لم يرتضيه ، وتارة أنّه سُرق وهذا اقوى في نفسي . ونقل هذا الكتاب النقل المذكور قبل تفسيره إيّاه فلذلك لحق نقله اعتياص ما لانّه لم يشارف المعنى واتّبع السرياني في النقل . وقد وُجد في وقتنا هذا تفسير للاسكندر

الافروديسي له باليونانيّة يعجز من أوّله كرّاسة ولم يخرج منه إلا اليسير. واتصل بي انّ ابا اسحاق ابراهيم بن بكوش نقل هذا الكتاب من السرياني الى العربي وانّه كان يجتمع مع يوحنّا القس اليوناني المهندس المعروف بابن فتيلة على إصلاح مواضع منه من اليوناني ولم يصل إليّ . وقيل إنّ ابا بشر رحمه الله اصلح النقل الاوّل واصلح نقلاً آخر ولم يقع إليّ . وكتبت هذه الجملة ليعلم من يقع اليه هذا الكتاب صورة أمره والسبب في إثباتي جميع النقول على السبيل المسطور » . ثم يثبت ثلاث ترجمات مختلفة للكتاب الواحد .

ولما جاء فلاسفة المسلمين ولجأوا الى هـــذه الترجمات، لم يجدوا امام اعينهم نصوصاً غامضة جافّة، لان النقلة كانوا فلاسفة، يفهمون النص قبل نقله، ويشرحون الغامض منه بعد ان يقدّموا له . فهذا مثال على ما جاء مقدّمة لكتاب المقولات :

« قال الحسن بن سوار : امّا غرض ارسطوطالس في هذا الكتاب فهو الكلام في الالفاظ البسيطة التي في الوضع الاوّل الدالّة على اجناس الامور العالية، من حيث هي دالّة، بتوسُّط الآثار التي في النفس منها وفي الامور من حيث يستدَلُّ عليها باللفظ . فهذا هو غرضه في هذا الكتاب .

فقولنا إنّ غرضه « الكلام في الالفاظ » ، للفصل بين هذا القول وبين من قال انّ كلامه في الامور . وقولنا « بسيطة » للفصل بينها وبين الالفاظ المركّبة الدالّة مثل قولنا: « الانسان يمشي » . فانّ هذا هو لفظ دالّ إلاّ انّه مركّب، والكلام فيه هو في الكتاب الثاني الذي يتلو هـــذا . وقولنا « التي في الوضع الاوّل » للفصل بينها وبين الالفاظ التي في الوضع الثاني ، لانّ الالفاظ التي في الوضع الاوّل هي الاسماء والحلى التي اوقعت اوّلاً على الامور وصيرت سمات وعلامات تدلُّ عليها دلالة مجملة مثل تسميتنا لهذا « فضّة » ولهذا « نحاساً » ولهذا « ذهباً »، وبالجملة كل الالفاظ التي يُشار بها الى معنى مفرد . والالفاظ التي في الوضع الثاني هي الالفاظ التي تدلّ على ما ميّزناه من الالفاظ التي في الوضع الاوّل، مثل انّا سمّينا كل لفظ دال على معنى محصّل مجرّد من الزمان، كقولنا « زيد »

و«عمرو» وكلّها يدلّ، مع ما يدلّ عليه، على زمان كلمة مثل «قام» و «يقوم». فهذه الالفاظ التي في الوضع الثاني، وذلك ان بعد وجود تلك وضعنا هذه ...

وامّا منفعته فظاهرة وذلك أنّه لما كان الغرض من صناعة المنطق هو **البرهان**، وكان البرهان هو **قياس** ما، احتجنا ان نعلم ما القياس. ولما كان القياس مؤلّفاً من **مقدّمتين** على الاقلّ احتجنا الى علم المقدّمات. ولمّا كانت المقدّمات مركّبة من **موضوع ومحمول** احتجنا الى علم المحمول والموضوع التي هي **الاسماء** والكلم. ولانّ الاسماء والكلم هي من الالفاظ التي في **الوضع الثاني**، «احتجنا ان نعرف اوّلاً» الالفاظ التي في **الوضع الاول وهي الالفاظ الدالّة على الامور الموجودة**، وهو ما يعرّفناه هذا الكتاب.

وامّا سمته فمختلفٌ فيها. فقوم يسمّونه «بالكتاب الذي قبل طوبيقا» مثل ما فعل دارسطرس الافروديسي، وقوم عنونوه «في اجناس المقولات» مثل فولوطيوس، وآخرون «في العشرة اجناس»، وآخرون «في المقولات». وقوم رسموه «المقولات» على ما هو عليه الآن. وسواءٌ قلت «المقولات» او «قاطيغورياس».

وامّا واضعه فهو ارسطوطاليس بن نيقوماخوس الطبيب من مدينة اسطغاريا من رستاق ماقودينا، وذلك يتبيَّن من كلامه فيه وصحّة معانيه وذكره إيّاه في كتبه الصحيحة النسبة اليه ومن شهادة المفسّرين الثقات بانّه له. وسمقلقيوس (سمبليقيوس ؟) يحكي عن رجل يقال له ارسطوس انّه اخبر في الكتاب الذي وضعه في ترتيب كتب ارسطوطاليس انه قد يوجد كتاب آخر في المقولات ينسب الى ارسطوطاليس وهو ايضاً مختصر الالفاظ ويخالف هذا الكتاب بشيء يسير، مبدأه: «الموجودات منها ما يُقال على موضوع ... [1]» وانّ عدد المعاني التي فيه مثل عدد المعاني التي في هذا، وانّما هو مختصر في الفاظه فقط.

وقد زعم قوم انّ هذا الكتاب ليس لارسطوطاليس لمخالفة آراء فيه رأي

---

(١) أما كتاب المقولات المعروف فيبدأ بتحديد المتفقة اسماؤها والمتواطئة اسماؤها والمشتقة اسماؤها، ثم يتابع: «الموجودات، منها ما يقال على موضوع ...»

ارسطوطاليس؛ فمن ذلك ما قيل في هذا الكتاب من انّ الجواهر المحسوسة أول، والاجناس والانواع جواهر ثواني، وزعموا انّ هذا مخالف لرأي ارسطوطاليس ومن ذلك انّ ارسطوطاليس يرى انّ المضافين معاً بالطبع وواضع هذا الكتاب يقول إنّ المعلوم اقدم من العلم والمحسوس اقدم من الحسّ. ومن ذلك انّ واضع هـــذا الكتاب يقول انّ انواع الحركة ستة: الكون والفساد والنموّ والنقص والاستحالة والنقلة، وفي السماع الطبعي يبيّن ارسطوطاليس ان الحركة تلحق ثلاثة اجناس فقط وهي: الكم والكيف والأين. ويخرج الكون والفساد من ان يكونا حركة وان كانا لا يتمّان إلاّ بحركة. وقد حللنا هذه الشكوك في تفسيرنا لهذا الكتاب . . .

وامّا الاجزاء التي ينقسم اليها فثلثة: ففي القسم الاوّل منها يتكلّم عن اشياء يحتاج اليها في بيان ما يريده من الكلام في المقولات ليس عند الجمهور علم فيها وهي المتّفقة والمتواطئة ومـــا يتلو ذلك. وفي القسم الثاني من اقسام هذا الكتاب يتكلّم في الالفاظ الدالّة على الاجناس الأوَل التي غرضه الكلام فيها. وفي القسم الثالث يتكلّم في معاني ذكرها في المقولات ويحقّق الكلام فيها تحقيقاً اكثر ممّـــا عند الجمهور منها علم ما وان لم يكن على الكفاية وهي المتقابلات (τὰ ἀντικείμενα) والمتقدّم (τὸ πρότερον) والمتأخّر (τὸ ὕστερον) ومعـــاً (τὸ ἅμα) والحركة (ἡ κίνησις) وله (ἔχειν). وهذا القول كاف في الدروس التي قد جرت العادة بتقديمها قبـــل النظر في كلّ واحد من الكتب المنطقيّة والفلسفيّة على سبيل التعاليق». والمخطوطة تزخر بالملاحظات والشروح.

فيتّضح من هذا القول ان العادة كانت جارية بتزويد الترجمات بالشروح والتعاليق التي تساعد على فهمها. وقـــد رأينا عند كلامنا في انتقال مدرسة الاسكندريّة الى بغداد أن النقلة كانوا من الفلاسفة، وانّهم، الى جنب ترجماتهم، تركوا شروحاً وتصانيف عديـــدة مهّدت السبيل لكبار الفلاسفة كالكندي والفارابي والرازي. هذا مع العلم بأنّ الكتاب الواحد قد ترجم مرّات عدّة عن مصادر مختلفة، وقوبل بين الترجمات وصحح بعضها على بعض وعلى الأصل

اليوناني . ويذكر المؤرخون ٨٨ ترجمة مختلفة قام بها ثلاثة وعشرون ناقلاً لعشرين كتاباً من كتب أرسطو فيكون للكتاب الواحد اكثر من اربعة نقول مختلفة .

والجدير بالذكر هنا انّ المفردات العلميّة والفلسفيّة قد أقرّت وانتشرت بحيث اصبحت هي المفردات التي سيستعملها فلاسفة المسلمين فيما بعد. ولا شكّ في ان المشكلة الكبرى التي واجهها النقلة كانت مشكلة إيجاد كلمات مناسبة للتعبير عن مفاهيم لا عهد لكتّاب العربيّة بها وقد وفّقوا الى ذلك احسن توفيق [١] .

٦ ـ أثر الترجمات :

لقد احدثت الترجمات التي اتينا على ذكر بعضها، في العالم العربي، انقلاباً فكريّاً وثقافيّاً ولغويّاً منقطع النظير في تاريخ الحضارة الإنسانيّة يفوق الانقلاب الذي احدثته «النهضة» في اوروبا في القرن الخامس عشر الميلادي . فالعرب في صدر الاسلام وفي عهد الدولة الامويّة لم يكونوا يُعنون الا بالعلوم القرآنية والعلوم التي تفرّعت عن القرآن او نشأت حوله، وهي علوم الفقه والكلام والحديث واللّغة . امّا العلوم الدخيلة، او «علوم الاوائل» كما سمّاها الكتّاب الاسلاميّون، وهي الطبّ والهيئة والهندسة والرياضيّات والطبيعيّات والكيمياء والموسيقى والفلسفة بفروعها المختلفة، فلم يكن لها نصيب وافر عندهم حتّى ان اكثرها كان مجهولاً لديهم . وقد رأينا ما كان للسريان والصابئة الحرّانيّين من نصيب في نقل هذه العلوم الى العربيّة ونشرها في العالم الاسلاميّ، حتى اصبح بفضلها الممثل الوحيد للحضارة الانسانيّة الرفيعة في القرون الوسطى، قبل عصر النهضة الاوروبيّة .

وكان لهذه العلوم الدخيلة، التي عرفها العرب بفضل الترجمات، اثر عميق في جميع حقول الفكر الاسلامي، حتّى في الحقل الديني، لانّ احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الغريبة جعلهم يعرضون على محكّ العقل جميع العقائد الدينيّة التي كانت مقبولة لديهم، في بدء امرهم، دون جدال او نقاش . ومن هنا نشأت الفرق المختلفة . والفرق التي كانت نشأتها سياسيّة بحتة راحت تسعى وراء آراءٍ

---

(١) للحصول على معلومات واسعة في هذا الموضوع راجع كتاب احدنا، الدكتور خليل الجر:
Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes.

جديدة تكوّن لها حولها مذهباً فلسفياً وحججٍ منطقيّة تدعم بها مذهبها وتدحض مذاهب اخصامها .

ولعلّ اولى النتائج البارزة لاحتكاك المسلمين بعلوم الاجانب خروجهم عن فطرتهم الاولى وإيمانهم الساذج فوضع الكثيرون منهم دينهم موضع الشكّ والنقد على ضوء معطيات العقل، حتّى ان هذا العقل حلّ المحلّ الاوّل في المناقشات واصبح عند بعض الفرق الحاكم الذي لا ينازع، على هديه تسير، وبنوره تهتدي؛ وإحلاله هذا المركز الممتاز ادّى ببعضهم الى الالحاد والزندقة وإنكار النبوّة والمعجزات التي كان الرعيل الاوّل من المسلمين يؤمن بها دون ان يحاول الكشف عن سرّها واسبابها . فهذا الراوندي الزنديق يختبىءُ وراء البراهمة ليقول : « إنّ البراهمة يقولون إنّه قد ثبت عندنا وعند خصومنا انّ العقل اعظم نعم الله سبحانه وتعالى على خلقه وانّه هو الذي يُعرف به الربُّ ومن نعمه ومن اجله صحّ الامر والنهي والترغيب والترهيب . فان كان الرسول يأتي مؤكّداً لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر، فساقط عنّا النظر في حجّته واجابة دعوته اذ قد غنينا بما في العقل عنه، والارسال على هذا الوجه خطأ . وان كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنّا الاقرار بنبوّته [١] » .

وفي المعنى نفسه قال ابو العلاء المعرّي :

سأتبع من يدعو الى الخير جاهداً وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي

وقال ناقداً نظريّة الإمام المعصوم عند التعليميّة :

يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظنُّ لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

وقد بلغ تقديس العقل عند بعضهم الى حدّ أنّهم نسبوا الى النبي احاديث تحمل طابعاً أفلاطونيّاً واضحاً، منها : « اوّل ما خلق الله العقل » وقد اورده الغزّالي دون ان يشك في صحة نسبته [٢] .

(١) راجع النصوص التي نشرها كراوس في Rivista d'Italia سنة ١٩٣٤ تحت عنوان : Beitraege zur Islamischen Ketzergeschichte، ص ٩٠ .

(٢) احياء علوم الدين، الجزء ١، ص ٧٤ « وقال صلى الله عليه وسلم : اول ما خلق الله

وقد سادت روح « الغنوص » في فرق صدر الاسلام كلّها ثم امتزجت بالروح الافلاطونيّة الحديثة وتغلغلت في صلب التصوّف الاسلامي وهي التي ساعدت الاسماعيليّة على القول بنظريّة الامام المعصوم. وما مذهب التناسخ الذي ذهبته بعض هذه الفرق إلاّ دخيل في الاسلام غريب عنه . وقد عقد غولدزيهر مقالاً بعنوان « العناصر الأفلاطونيّة والغنوصيّة في الحديث[1] » بيّن فيه بالشواهد العديدة الأثر الذي تركته تلك العناصر الدخيلة في هذا العلم من العلوم الاسلاميّة.

واذا ما تصفّحنا الادب والشعر في العصر الاموي وفي العصور العبّاسيّة المختلفة نلمس ايضاً هذا الاثر . فقد خرج الشعر عن الموضوعات التقليديّة التي كان يعالجها في الجاهليّة وفي صدر الاسلام وعالج موضوعات جديدة . وقد لعبت الصور الفنيّة الحديثة والافكار والمواد المقتبسة من الحضارات الاجنبيّة دوراً حاسماً في تطور النثر والشعر العربيّين ويظهر اثر ذلك واضحاً عند شعراء البلاط الاموي ومن تبعهم وخاصّة عند شعراء الصوفيّة ، وابي العتاهية والمتنبي وابي العلاء المعرّي .

وقد تأثّرت علوم النحو واللغة والعروض بالمنطق والفلسفة حتى ان نحاة البصرة قد سُمّوا « اهل المنطق » لاستعمالهم في النحو مصطلحات منطقيّة. ونحن نعلم ان تأثير المذاهب الفلسفيّة قد ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها من حواضر العلم في الامبراطوريّة الاسلاميّة وان اشهر نحاة البصرة كانوا من الشيعة او من المعتزلة الذين افسحوا للفلسفة مجالاً واسعاً في مذاهبهم .

وتحت تأثير منطق ارسطو والابحاث اللغويّة التي كان يقوم بها الفرس والتي اخذها الخليل عن صديقه ابن المقفّع ، قسّمت الجمل وحصرت انواع الكلمة في الاسم والفعل والحرف ، او الاسم والكلمة والأداة ، كما سميت احياناً ؛ والمعروف ان هذا التقسيم يرجع الى نحاة اليونانيّين من الرواقيين ، كما نجد دراسته مفصّلة

العقل فقال له : اقبل . فأقبل . ثم قال له : أدبر . فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك بك آخذ وبك اعطي وبك أثيب وبك أعاقب . . . » .

(١) طالع عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . ص ٢١٨ .

في كتاب العبارة لأرسطو الذي نقله السريان والفرس وشرحوه وافادوا منه، كما افاد منه العرب من بعدهم .

ونعلم ان الجاحظ قد ادخل اشكال القياس المنطقيّة في اساليب البلاغة حيث ادخل ما يسمّيه ارباب هذا العلم « بالقول الموجب » وهو λόγος καταφατικός عند ارسطو .

امّا اللغة، فقد عرفت اساليب جديدة مكّنتها من التعبير عن الافكار الفلسفيّة والعلميّة التي لم تكن قد وُضعت لتعبّر عنها . وقد ساعدها على ذلك ما لها من مرونة وطواعية في التصريف والاشتقاق . فلجأ النقلة في الدرجة الاولى الى اللغة العربيّة ونحتوا مفردات لا نزال نستعملها حتى اليوم منها : الاوّليّات والاين والبديهيّات والحدسيّات والذات والإنّيّة والكيفيّة والهوّيّة والماهيّة وغيرها كثير . واعطوا بعض الكلمات المألوفة معنى خاصّاً مثل العدم والعكس والمادّة والصورة والدور والفصل والحدّ والقياس والمقدّمة والرسم والوضع والحمل والحكم والعبارة والسلب والايجاب والاستقراء والاستدلال والاستقصاء والعرض والفصل والنوع والجنس والخاصّ والعام والكلّي والجزئي والمعاندة والمصادرة والمضاف والقضيّة والنتيجة والتصوّر والتصديق والعنصر والقوّة والفعل والانفعال والاثر وما اشبه ذلك ؛ وكذلك القول في الالفاظ الجديدة التي تزخر بها كتب الكيمياء والطب والرياضيات والنجوم وغيرها . فاصبح لكثير من الكلمات معان تختلف باختلاف العلم الذي تبنّاها . وهذه امثلة على ذلك نأخذها من « جامع العلوم » الملقّب « بدستور العلماء » للقاضي الاحمد نكري :

الدليل : في اللغة المرشد وما به الارشاد . وفي الاصطلاح قد يُطلق مرادفاً للبرهان . . . وقد يُطلق مرادفاً للقياس . والدليل عند ارباب الاصول ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي .

القياس : في اللغة التقدير . . . وعند المنطقيّين القياس قول مؤلّف من قضايا اذا سُلم يلزم لذاته قول آخر . . . والقياس عند الاصوليين مساواة فرع الاصل في علّة حكمه .

الحال : في اللغة نهاية الماضي وبداية المستقبَل فهو الآن الذي هو حدّ مشترك بين زمانَي الماضي والمستقبَل ...

والحال عند أرباب المعاني الأمر الداعي إلى التكلّم على وجه مخصوص ...

وعند أرباب السلوك الحال ما يرد على قلب السالك من موهبَة الوهّاب ثمّ يترقّى عنه ...

والحال عند الحكماء صفة غير راسخة للنفس كالكتابة في الابتداء وبعد الرسوخ تُسمّى ملكة .

والحال عند إمام الحرمين والقاضي أبي بكر الباقلاّني وأبي هاشم من المعتزلة الواسطة بين الموجود والمعدوم ...

والحال عند النحاة ما يبيّن هيئة الفاعل أو المفعول به ...

وكثيراً ما كان المترجم ينقل اللفظة من اللغة الاجنبية إلى اللغة العربيّة ، وكثيراً ما كان يحدث ذلك في العلوم الدخيلة كالنبات والحيوان والعلوم الفلسفيّة ؛ فدخلت عن هذه الطريق كلمات عديدة منها :

عن اليونانيّة : أسطورة (ἱστορία) واسطقس (στοιχεῖον) وإسفنج (σπόγγος) واسطرلاب (ἀστρο-λάβον) ومجسطي (μέγιστος) وإنبيق (ἄμβιξ) وبَلغَم (φλέγμα) وترياق (θηριακός) وجنس (γένος) وطغمة (τάγμα) وفلسفة وغراماطيق وجغرافيا وأرخبيل وأوقيانوس وبركان وإزميل وإسفين وطاووس وغبطة وفانوس وفنار وفندق وفخ وقالَب وبُستان وبِطاقة وغيرها.

عن الفارسيّة : الكوز والإبريق والطشت والخوان والطبَق والقصعة والسُكرّجة والفيروز والبلّور والكعك والفُلفل والكرَوياء والقِرفة والزنجبيل والنرجس والبنفسج والسّوسن والياسمين والجُلّنار والمسك والعنبر والكافور والصندل والقرَنفل والجوهر وكثير غيرها . ومن طالع المعاجم العربية تبيّن كم فيها من لفظ دخيل أصبح مع الاستعمال عربياً .

بعد هذا كلّه نستطيع الحكم على مدى تأثير الترجمات على النواحي المختلفة للفكر العربي . قال الدكتور ابراهيم مدكور : « وقد أدّى هؤلاء النقلة (للفكر العربي) إلى جانب عملهم الرئيسي (كنقلة) خدمة جليلة . فرغبتهم في نشر المعرفة حملتهم على تصنيف مؤلّفات عديدة في موضوعات مختلفة من طبّ وطبيعيّات وكيمياء وفلك ورياضيّات وفلسفة . وهذه المؤلّفات، أو المداخل، وفقاً للتسمية الوضيعة التي أطلقها عليها أصحابها، نشرت الشعاعة الأولى للدراسات العقليّة في العالم الإسلامي . وهي عبارة عن ملخّصات تعطي القارىء فكرة بجملة عن العلوم المعروفة آنذاك، ويكوّن أكثرها عملًا يساعد على تعميم العلم ونشره، عقبته دراسات التخصّص والأبحاث العميقة التي سيقوم بها المسلمون انفسهم في مدارسهم المختلفة[١] » .

فهذا ثابت بن قرّة الحرّاني، ينبغ في الطبّ والفلك والرياضيّات والفلسفة ويضع فيها، الى جانب الترجمات التي قام بها، مؤلّفات جليلة . وقد مهّد إلى ايجاد أهم فرع من فروع الرياضيّات وهو التكامل والتفاضل ؛ وهو الذي استطاع أن يجد حجم الجسم المتولّد من دوران القطع المكافىء حول محوره. ومن مصنّفاته : كتاب في العمل بالكرة — كتاب في المسائل الهندسيّة — كتاب في الهيئة — كتاب في تركيب الافلاك — كتاب في تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسيّة — كتاب في أوجاع الكلي والمثاني — كتاب في الموسيقى ...

وهذا قسطا بن لوقا ينبغ في الطب والهندسة والموسيقى ويترك فيها مؤلّفات عديدة .

امّا يحيى بن عديّ، فقد كان فيلسوفاً ومنطقيّاً بكل ما لهاتين الكلمتين من معنى ولم يترك موضوعاً من موضوعات هذين العلمين إلا خاض فيه وأجاد .

وهكذا يكون النقلة قد أدّوا إلى الثقافة الإسلاميّة خدمات جلّى بنشر الثقافة اليونانيّة بين العرب وتبسيطها، فشقّوا الطريق لمن جاء بعدهم وعبّدوها،

---

(١) Madkour (I.), L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, p. 47.

وأمنوا الاتصال بين العالم الهلّيني والعالم الغربي في القرون الوسطى، لان النصارى اللاتين قد عرفوا مفكري اليونان، أول ما عرفوهم، عن طريق العرب. وكم من أثر يوناني قيّم قد فُقد نصّه الاصلي وحفظته لنا الترجمات العربيّة أو الترجمات اللاتينيّة والعبريّة المنقولة عن العربيّة.

٧ - مصير الحضارة اليونانيّة في العالم العربي :

ممّا لا ريب فيه، وما لم يُعره مؤرّخو الفكر الاسلامي ما يستحقّه من العناية، أنّ الشرق الاسلامي لم يعرف الحضارة اليونانيّة الصافية، أي تلك الحضارة التي نشأت في العالم الإغريقي وتطوّرت فيه تحت تأثير عوامل ذاتيّة، دون أن يكون للعوامل الخارجيّة أثر عميق في تطوّرها، إنّما عرفوا الحضارة الهلّينيّة وهي التي نشأت عن تفاعل الفكر اليوناني الأصيل مع الافكار والديانات الشرقيّة التي تسرّبت إليه بعد فتح الاسكندر ذي القرنين للشرق وخاصّة لمصر والهند وفارس. وعن هذه الحضارة يقول مايـر : « إنّ الحضارة الهلّينيّة تجهل، قدر المستطاع، ذاتيّة الامم واستقلال بعضها عن بعض وتضع مكان ذلك الانسانيّة التي تسود بينها المساواة وتغذّيها ثقافة واحدة. وهذه الثقافة، وان قامت على اساس الثقافة اليونانيّة القوميّة، إلا انها تمحو الطابع القومي وتريد ان تقيم مقامه عبادة الانسانيّة عامّة. وقد انتقلت هذه الروح بالوراثة من بعد إلى النصرانيّة والاسلام[١] ».

ولم يكن للهلّينيّة تأثير واحد في الشرق والغرب، لانّ لغة الحضارة في الغرب ظلّت واحدة، أمّا في الشرق، فقد اصطدمت بلغة جديدة ودين جديد.

« لم يكن العرب هلّينيّين إلا قليلاً، أي كانوا اذن شعباً جديداً. ولكنّهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكري والروحي. فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلّينيّة في البلاد التي فتحها العرب وغزوها. والآن كيف بدا هذا التراث القديم لهم ؟ ظهر لهم هذا التراث في ثوب الهلّينيّة المتأخّرة، أعني في صورة المسيحيّة الشرقية واليهوديّة اللاحقة على التوراة، ثمّ في صورة المانويّة والزرادشتيّة المشبعة بالروح اليونانيّة. فكأنّ تراث الأوائل قد شاعت فيه آنئذٍ

(١) راجع Kaerst, Geschichte des Hellenismus، ومقال بكر تعريب عبد الرحمن بدوي في « التراث اليوناني ». ص ٤.

روح شرقيّة عميقة ، وكان أكثر شرقيّة ممّا كان في الغرب، ولو أنّ المسيحيّة في الغرب لا تستطيع أن تنكر ينبوعها الشرقي[١] » .

لم يجبه الإسلام مشكلات كبيرة إلا بعد خروجه من مهده الاوّل واتصاله بالحضارات الغربية أي بالهلّينيّة في ثوبها الشرقي، حيث بدأ الصراع بين الدين الجديد والعناصر التي كانت تهدّد كيانه . وقد رأينا، عند بحثنا في الكلام ، أنّه لم ينشأ إلا للدفاع عن الاسلام ضدّ هذه العناصر الهدّامة ، ولم تكن المانويّة والزرادشتيّة باقلّ خطراً عليه من المسيحيّة واليهوديّة . ومع ذلك فان الاسلام لم ينج من تأثير هذه العناصر الدخيلة، حتى إنّ روح «الغنوصيّة» قد «سادت فرق صدر الإسلام كلّها ثم سادت التصوّف الذي كان يُعدّ في البدء بدعة خارجة عن الدين[٢] » .

ويرى بكّر أنّ حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيّين إلى العربيّة ، « وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيّين » ، لا تُفسَّر إلاّ برغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانيّة لمحاربة الغنوصيّة التي كانت تهدّدهم دينيّاً وسياسيّاً . ولذلك لم يحفلوا بمؤلّفات هوميروس وغيره من الكتّاب والشعراء ، لأنها لا تفيدهم في هذا النضال . وفي جملة من القول ، نستطيع التأكيد أن ما كان صدوره عن الروح اليونانيّة من شعر غنائيّ وملحميّ ومسرحيّ ، ومن أدب صرف وفنّ نحت ورسم ، ومن معتقدات دينيّة وخرافات ميثولوجيّة ، كل ذلك لم ينفذ إلى الشرقيّين عامّة والمسلمين منهم خاصّة . أمّا ما كان صدوره عن العقل اليوناني ، كالمنطق والفلسفة والعلوم ، فقد فتحت له الأبواب على مصراعيها ، ولاقى في العالم الاسلامي رواجاً منقطع النظير . ولمّا كان نتاج العقل اليوناني يشمل جميع المعارف ، وقد أوجد له في اقتباسه طريقة خاصّة ، لم يشعر المسلمون بحاجة إلى أن يضيفوا إليه شيئاً

---

(١) كارل هينرش بكر : تراث الاوائل في الشرق والغرب ترجمة عبد الرحمن بدوي في المصدر ذاته، ص ٦ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٠ .

جديداً ، بل بوّبوه ونظّموه وأصلحوا اخطاءه وتعمّقوا في فروعه . لذلك لم تجد الحضارة الهلّينيّة في العالم الاسلامي أفكاراً تصطدم بها ، فيحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع ، اللّهمّ إلاّ في حقل الدين ، حيث قام صراع جبّار بين اهل النقل وأهل العقل ، أي بين أتباع الوحي وأتباع الفلسفة ، وقامت المحاولات اليائسة للتّوفيق بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة ، دون أن تكلّل هذه المحاولات بالنجاح كما سيبدو لنا ذلك واضحاً في الفصول المقبلة .

٨ ـ موقف أهل السنّة من علوم الاوائل :

فتح الاسلام صدره للعلوم الدخيلة وشجّعها الخلفاء وحثّوا على اقتنائهـا والتعمّق بها ، حتى بلغت في البيئة الاسلاميّة شأواً لم تبلغه من قبل في ايّة بيئة أخرى . لكنّ بعض المحافظين من أهل السنّة ، وخاصّة الحنابلة منهم ، ظلّوا ينظرون الى هذه العلوم والى المشتغلين بها نظرة ريب وقلق ويتّهمونهم في دينهم ناسبين اليهم الكفر والزندقة .

هذا الإمام الغزالي يشهد أنّ « علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرّض المذاهب بنفي ولا إثبات، اذا قيل إنّه من علوم الفلاسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه [1] » ولئن جاءت في القرآن والحديث عبارات وأقوال تحثّ على طلب العلم ، فقد أوّلها أخصام الفلسفة بقولهم إنّ المقصود من العلم هو العلم الموروث عن النبي : « العلم الموروث عن النبي (صلعم) هو الذي يستحقّ أن يسمّى علماً ، وما سواه ، إمّا أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ، وإمّا أن لا يكون علماً وإن سُمّي به . ولئن كان علماً نافعاً فلا بدّ أن يكون من ميراث محمد (صلعم)[2] » . والعلوم غير الشرعيّـة ، هي « علوم رديئة »، كما جاء في « طبقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلي عند كلامه في أحد العلماء إذ قال : « وكان أديبـاً كيّساً مطبوعاً ، عارفاً بالفلسفة والمنطق والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة [3] ».

(١) الغزالي : معيار العلم ، ص ١١٧ .
(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى . ج ١ ، ص ٢٣٨ .
(٣) راجع النص في « التراث اليوناني » لعبد الرحمن بدوي ، ص ١٧٠ .

وقد نسب السبكي قول المأمون بخلق القرآن إلى المقدار الضئيل الذي عرفه هذا الخليفة من علوم الأوائل . وهذا الذهبي ، يصف أحد العلماء ويشيد بمزاياه وبسعة علمه ثمّ يضيف : « فيا ليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل فما هي إلا مرض في الدين او هلاك فقلّ من نجا من المشتغلين بها » .

وقد بلغت كراهية بعض الحنابلة للكتب الفلسفيّة والعلميّة درجة جعلت اقتناء هذه الكتب خطراً على حياة أصحابها . ويذكر ابن الأثير في أخبار سنة ٢٧٧ (٨٩٠م) ، أي في اوج عصر النهضة العلميّة في بغداد ، أنّه كان على النسّاخ المحترفين أن يقسموا بأنّهم لن يشتغلوا بانتساخ أي كتاب في الفلسفة . ويذكر ابن الاثير أيضاً في أخبار سنة ٥٥٥ (١١٦٠ م) ، أي بعد وفاة الغزّالي بخمسين سنة ، أن المستنجد قبض على أحد القضاة ... « وأخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة ، فكان منها كتاب « الشفاء » لابن سينا وكتاب إخوان الصفاء وما يشاكلها » .

من الطبيعي أن يحارب الاسلام إلهيّات ارسطو وطبيعيّاته لما فيها من تناقض مع تعاليم القرآن . لكنّ الحرب التي شنّها أعداء علوم الاوائل شملت هذه العلوم بأسرها . فحجة الاسلام الغزالي مثلاً ، يعترف بفائدة العلوم الرياضية ، وبأن لا شيء منها «يتعلّق بأمور الدين نفياً واثباتاً ، بل هي أمور برهانيّة لا سبيل إلى مجاحدتها » وهو مع ذلك يحظر الخوض فيها لسببين ، أحدهما أنّ « من ينظر فيها يتعجّب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ... ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الالسنة فيكفر بالتقليد المحض ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم . فاذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم ، فيستدلّ على أنّ الحقّ هو الجحد والانكار للدين . وكم رأيت من يضلّ عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواه . وإذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقاً في كلّ صناعة ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطبّ ولا أن يكون الجاهل في العقليات جاهلاً بالنحو ، بل لكلّ

صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق وإن كان الحُمق والجهل قد يلزمهم في غيرها فكلام الأوائل في الرياضيّات برهاني وفي الإلهيّات تخميني لا يعرف ذلك إلا من جرّبه وخاض فيه . فهذا إذا قُرّر على هذا الذي اتّخذ بالتقليد ، لم يقع منه موقع القبول، بل تحمله غلبة الهوس وشهوة البطالة وحبّ التكايس على ان يُصرّ على تحسين الظنّ بهم في العلوم كلّها .

« فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلّق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادىء العلوم ، يسري إليهم شرّهم وشؤمهم ، فقلّ من يخوض فيه إلاّ وينخلع من الدين وينحلّ عن رأسه لجام التقوى [١] ».

وهو في موضع آخر يقول : « وكذلك النظر في علم إقليدس والمجسطي ودقائق الحساب والهندسة والرياضيّات بها يُشحذ الخاطر وتقوى النفس ونحن نمنع منها لآفة واحدة وهي أنّها من مقدّمات علم الاوائل ولهم مذاهب فاسدة وراءها [٢] » .

ولم يصادف علم من علوم الاوائل ما صادف علم المنطق من معارضة أهل السنّة حتى قيل : « من تمنطق تزندق » وجرى هذا القول مجرى المثل . وقد زعم إخوان الصفاء أنّ المتكلّمين، وهم يقصدون بهم المعتزلة ، يقولون ان لا فائدة من علم الطبّ ، وإن علم الهندسة عاجز عن معرفة حقائق الأشياء وإنّ علم المنطق والطبيعيّات كفر وزندقة، وإنّ أهلها ملحدون .

وهذه فتوى لابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ / ١٢٤٥ م تقول : « إنّ الفلسفة أسّ السفه والانحلال ومادّة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ...

وأمّا المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي، للدكتور أحمد فريد رفاعي. المجلد الثاني، ص ١١٨—١٢٠ .

(٢) فاتحة العلوم، ص ٥٦ .

وتعلّمه ممّا أباحه الشارع ... وامّا استعمال الاصطلاحات المنطقيّة في مباحث الاحكام الشرعيّة فمن المنكرات المستبشعة. . . فالواجب على السلطان ان يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنّهم ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام لتخمد نارهم ويمحى آثارها وآثارهم » .

ولعل هذا السبب هو الذي حمل الغزالي، الذي اشتغل كثيراً بالمنطق، على أن لا يستعمل هذا التعبير في مؤلفاته المنطقيّة التي سمّاها : « محكّ النظر » و « معيار العلم » و « القسطاس المستقيم ». ويقول ابن طملوس في مقدّمة « كتاب المدخل لصناعة المنطق[1] »: « فهذه الكتب التي ألّفها أبو حامد هي من صناعة المنطق لكن ابا حامد غيَّر اسماء الكتب واسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء معتادة الاستعمال عند علماء زمانه وما فعل هذا كلّه إلاّ حذاراً وتوقياً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب وغير المألوف من الامتحان والامتهان فصانه الله عن ذلك بلطفه وبما أعطاه من بديع الحيلة » .

وقد انتهى هذا الصراع الذي قام بين علوم الاوائل والعلوم الشرعية بانتصار أهل الشرع، وبعد أن خبا آخر صوت دافع عن الفلسفة أعني صوت ابن رشد لم تقم للفلسفة بعده قائمة طول قرون عدّة .

ولا نستطيع أن نختم هذا الفصل دون أن نشير إلى أن « اصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ولم يكن لها في واقع الامر نجاح، بل إنّ علم الكلام نفسه قد استخدم، في تأسيس قواعده ومقدّماته وفي تطوّره وارتقائه، الفلسفة الارسطاليّة كمرشد يسير على منهج قويم[2] » وقد ظلّ المنطق حتى أيّامنا يُدرّس مع العلوم الشرعيّة بوصفه علماً مساعداً لها .

---

(١) طبعة مجريط (مدريد) ١٩١٦، ص ١٣ .

(٢) بكر : المرجع المذكور، ص ١٦٦ . وفي هذا المقال معلومات واسعة عن الموضوع .

مصادر الفصلين الأول والثاني

1. **Baumstark (A.),** *Lucubrationes syro-graecae.* Lipsiae, 1889.
   Aristoteles bei den Syrern. Leipzig, 1900.
2. **Chabot (J.-B.),** *Littérature syriaque.* Paris, 1935.
3. **Cureton (W.),** *Spicilegium syriacum.* London, 1855.
4. **Georr (Kh.),** *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes.* Beyrouth, 1948.
5. **Gottheil (R.),** *The syriac version of the Categories of Aristotle.* New-York.
6. **Hayes (E. R.),** *L'Ecole d'Edesse.* Paris, 1980.
7. **Leclerc (L.),** *Histoire de la médecine arabe.* Paris, 1876.
8. **Madkour (I.),** *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe.* Paris 1934.
9. **O'Leary (D.-L.),** *Arabic thought and its place in History.* London, 1922.
10. **Perrier (A.),** *Yahya Ben Adî.* Paris 1920.
11. **Renan (E.),** *De philosophia peripatetica apud Syros.* Paris, 1852.
    Lettre à Reynaud (Journal Asiatique, III), Paris, 1852.
12. **Rubens-Duval,** *La littérature syriaque.* Paris, 1905.

١ – **ابن أبي أصيبعة :** عيون الانباء في طبقات الاطباء – القاهرة – ١٢٩٩ .

٢ – **ابن خلّكان :** وفيات الاعيان – القاهرة – ١٢٧٥ .

٣ – **ابن النديم :** الفهرست – ليبسيك – ١٨٧١–١٨٧٢ .

٤ – **بدوي (عبد الرحمن) :** التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية – القاهرة – ١٩٤٠

٥ – **دي بور (ت . ج .) :** تاريخ الفلسفة في الاسلام . الترجمة العربية – القاهرة – ١٩٣٨ .

٦ – **الغزالي :** معيار العلم – القاهرة – ١٣٢٩ .

« المنقذ من الضلال – القاهرة – (طبعة أحمد فريد الرفاعي) .

« فاتحة العلوم – القاهرة ١٣٢٢ .

٧ – **القفطي :** تاريخ الحكماء – ليبسيك – ١٩٠٣ .

٨ – **المسعودي :** مروج الذهب – باريس – ١٨٦١ - ١٨٧٧ .

الفصل الثالث

العلوم الدخيلة

« الإصالة قدر مشترك بين جميع الحضارات : فكل حضارة أبدعت ونقلت وكانت لها سمة تميّزها بين الحضارات العالميّة . ولم توجد قط حضارة تفرّدت بالابداع او تفردت بالنقل او خلت من السمة التي تميّزها بين سمات الحضارة[1] » .

فتسميتنا لهذه العلوم علوماً دخيلة تسمية نسبيّة لأن العرب كانوا يعنون قبل عصر الترجمات بالنجوم والطبّ والفراسة ؛ واصناف العرافة والقيافة كانت شائعة بينهم . لكنّ الترجمــــات اعطت الأبحاث في هذه المواضيع صبغة علمية واضافت اليها مواضيع جديدة ونقلت الى العرب اختبارات اجيال عدّة قام بها غيرهم من الأمم التي دخلت الإسلام او تحالفت معه على حفظ التراث الانساني والزيادة عليه ونقله الى الاجيال التالية .

١ – الطبّ :

كان الطب في الجزيرة العربيّة محصورا بالسريان ، امّا العرب فكانوا عادة يعالجون الأمراض بالوسائل البدائيّة ويمزجون الطب بالكهانة فكان لكل قبيلة عرّافها وقد اشتهر بينهم عرّافو اليمامة ونجد :

جعلتُ لعرّاف اليمامة حكمه وعرّاف نجد ان هما شفياني

ولمّا جاء الإسلام قضى على المداواة بالسحر والشعوذة ولم يحارب الطب غير أنّ هذه المهنة لم تكن من اعمال المتديّنين مع ان حديثاً يقول : « العلم علمان علم الاديان وعلم الابدان» . وظلّ الطبُ زمناً طويلاً وقفاً على اليهود والنصارى

---

(١) عباس محمود العقاد : اثر العرب في الحضارة الاوربية . ص ٢٤ .

والصابئة، وظلّ المسلمون الذين يتعاطونه لا يلاقون رواجاً ولا يحظون بثقة ابناء دينهم .

اخبر الجاحظ عن اسد بن جاني الطبيب البغدادي المسلم : « وكان طبيباً فأكسد مرّة . فقال له قائل : السنة وبئة ، والامراض فاشية ، وانت عالم ، ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن اين تؤتى في هذا الكساء . قال : امّا واحدة فانيّ مسلم . وقد اعتقد القوم قبل ان أتطبّب ، لا بل قبل ان أخلق ، ان المسلمين لا يفلحون في الطبّ . واسمي اسد ، وكان ينبغي ان يكون اسمي صليبا ، ومرايل ، ويوحنّا ، وبيرا . وكنيتي ابو الحارث وكان ينبغي ان تكون ابو عيسى وابو زكريّا وابو ابراهيم . وعليّ رداء قطن ابيض وكان ينبغي ان يكون رداء حرير اسود . ولفظي لفظ عربي وكان ينبغي ان تكون لغتي لغة اهل جنديسابور[1] » .

ولما اراد المقتدر امتحان اطباء بغداد سنة (٣١٩ هـ / ٩٣١ م) وعددهم يربو على الثماني مئة ـ وهذا يدل على انتشار مهنة الطب وكثرة المشتغلين بها ـ وكل ذلك الى الطبيب الصابئي ثابت بن قرّة، كما وكل الخليفة المكتفي بعد ذلك بقرنين بالمهمة الى الطبيب النصراني ابن التلميذ .

لكنّ الامر لم يدم على هذه الحال فانتقلت العلوم الطبّية إلى المسلمين ونبغ منهم أطبّاء كانوا معلمي اوروبّا في هذا الفنّ حتى القرن السابع عشر ؛ ولم يحصر الاطباء عنايتهم في دراسة الطب وحده بل كانوا يضيفون إليه علوماً أخرى كالهندسة والفلك والكيمياء والفلسفة والموسيقى ، فدخلت في الطب نظريات رياضيّة وطبيعيّة ومنطقيّة . وكان يتوجّب على الطبيب معرفة أمزجة الجسم وطباع الاغذية والادوية والإلمام بأحكام النجوم وفعل الكواكب « وكان الطبيب أخاً للمنجّم وكان لا بدّ له من احترام علمه، لأنّ موضوع التنجيم أشرف من موضوع الصناعة الطبيّة ، وأن يمارس فنّه طبقاً لمناهج رياضيّة منطقية[2] » .

(١) البيان والتبيين . ص ٨٥ .
(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص ٨٨ .

وبالرغم من ان كتب بقراط وجالينوس كانت المرجع الأول للمتعلّمين والاطبّاء، حتى انّه نُقل للأول عشرة كتب وللثاني اربعة وستّون كتاباً، فان أطبّاء العرب لم يقنعوا بما وجدوه في كتب هذين الامامين، بل رجعوا الى غيرهما من اطباء اليونان والسريان والفرس والهنود، وقارنوا بينها وعادوا الى الملاحظة والاختبار الشخصي فبرعوا وتركوا موسوعات ترجمت كلها الى اللاتينيّة وكان يعوّل عليها في جامعات اوروبا لما حوته من خلاصة ما وصل اليه الطب عند العرب واليونان والهنود والفرس والسريان والانباط.

وأشهر هذه الموسوعات، «القانون» لابن سينا و «الحاوي» للرازي، وهو اوسع من القانون واشهر منه عند الغربيّين. وكان اطباء الغرب يعتمدون في الجراحة وتجبير العظام على كتاب «التعريف لمن عجز عن التصريف» لابي القاسم خلَف بن العبّاس.

وقد أسهم العرب في تقدّم الطب والعلوم التابعة له اسهاماً واسعاً؛ فقد وصفوا لاوّل مرة في التاريخ بعض الامراض المعدية وصفاً دقيقاً، فالرازي اوّل من وصف بدقّة مرضي الحصبة والجدري كما وصف ابن سينا التهاب سحايا الدماغ وفرّق بين التهاب البلورا والتهاب الرئة وخرّاج الكبد. ولابن نفيس شرح لتشريح قانون ابن سينا وصف فيه لاوّل مرة في التاريخ الدورة الدموية الرئويّة؛ وقد اكّد في هذا الشرح ان الدم ينقّى في الرئتين. وقد سبق علي بن عباس المجوسي هارفي الى وصف الدورة الدمويّة والاوعية الشعريّة.

الرازي:

هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي «طبيب المسلمين غير مدافع» نقلت كتبه الى اللاتينيّة وظلّت حجّة في الطب لا تنازع حتى القرن السابع عشر. ولد بالريّ سنة ٢٥١هـ/٨٦٥ وتوفي سنة ٣١٣هـ/٩٢٥م. وقد تعمّق في درس الرياضيّات والطب والفلسفة والنجوم والكيمياء والمنطق، لكنّه آثر الطبّ على جميع العلوم واشتهر بدقّة الملاحظة وتدوينها. وهو اوّل من وصف الجدري والحصبة في كتاب هو

خير ما وصل الينا من كتب الطب عند العرب، وقد ترجم إلى اللاتينيّة وطبع مراراً عدّة. امّا عدد مؤلّفاته فقد جعله «الفهرست» ١١٣ كتاباً كبيراً و ٢٨ رسالة كما ذكر له ابن ابي اصيبعة ٢٣٢ مؤلفاً فقد اكثرها.

وكانت معرفة الرازي بالفلسفة تجعله يعلق اهمية كبرى على النفس، لما لها من تأثير في البدن، وقد أوجب على طبيب الجسم ان يكون طبيباً للروح، ووضع كتاباً قيّماً في الطب الروحاني، وهو القائل: «ينبغي للطبيب ان يوهم المريض أبدا الصحّة ويرجيه بها وإن كان غير واثق بذلك لان مزاج الجسم تابع لاخلاق النفس».

امّا آراء الرازي الفلسفيّة فتنحصر فيما يلي:

للعالم خالق ازلي، واوّل ما صدر عنه نور روحاني خالص بسيط عنه صدرت النفوس التي هي مثله انوار روحانيّة بسيطة. ويتبع هذا النور ظلام صدرت عنه النفوس الحيوانيّة الخادمة للنفس الناطقة. فتكون فلسفة الرازي منبثقة عن المانوية التي كانت شائعة في عصره إلى جانب المذاهب اليونانيّة من فيثاغورية حديثة وافلاطونيّة حديثة وغيرهما.

ومنذ الازل، وجد ايضاً الى جانب النور الروحاني البسيط كائن جسماني مركّب عنه نشأت العناصر الاربعة التي هي الماء والهواء والنار والتراب والطبائع الاربع وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.

وكان الرازي منجّماً، ويعتبر ان النجوم ليست عقولاً مفارقة كما يظن بعض الفلاسفة بل هي اجرام مكوّنة من العناصر نفسها التي تكوّن اجسام العالم الارضي.

وقد انتهى الرازي إلى شيء من التشاؤم والشك في مصير النفس، وقد نسب اليه هذان البيتان:

لعمري ما ادري وقد آذن البلى بعاجل ترحال الى اين ترحالي
واين محلّ الروح بعد خروجه من الهيكل المنحلّ والجسد البالي

وقد هاجم التوحيد الاسلامي لأنه لا يحتمل ان يكون الى جانب الله مبادىء قديمة كالمبادىء التي كان يقول هو بأزليتها اعني : النفس الكلية والهيولى الاولى والمكان المطلق والزمان المطلق .

٢ – الكيمياء والصيدلة :

كان للعرب نصيب وافر في الاسهام في تقدُّم الكيمياء والصيدلة . وقد راينا ان الكتب الأولى التي نقلت الى العربية في عهد الدولة الفاطميّة كانت تبحث في الكيمياء؛ واوّل من اشتغل بهذا العلم كان خالد بن يزيد الملقب بحكيم آل مروان . لكن اشهر من اشتغل بهذا العلم على الاطلاق هو جابر بن حيّان الذي قال عنه بِرتِلو صاحب كتاب «الكيمياء في القرون الوسطى» انَّ له في الكيمياء ما لارسطاليس في المنطق .

لم تكن القرون الوسطى تعرف الكيمياء بمعناها الحديث ، وكانت تسعى للوصول الى تحويل المعادن الى ذهب . وقد عمل العرب على جعل هذا العلم مساعداً للطب على انهم لم يوفقوا كل التوفيق الى تحريره من الاساطير القديمة العالقة به . امّا الجهود التي كان يبذلها اصحاب هذا العلم فكانت غايتها اوّلا : ايجاد محلّل عام لجميع المواد العنصرية . ثانياً : اكتشاف ما يدعونه بحجر الفلاسفة الذي يحوّل المعادن الى ذهب . ثالثاً : العثور على إكسير الحياة وهو دواء يشفي من جميع العلل والامراض[1] .

وما يهمنا معرفته هنا هو ان الذين اشتغلوا بهذا العلم من علماء الاسلام كانوا ذوي كفايات اختباريّة عظيمة وقد توصّلوا الى اكتشافات مهمّة ، فهم الذين اوجدوا « طرق التقطير والترشيح والتكليس والتحويل والتبخير والتصعيد والتذويب والتبلور» وهم الذين اكتشفوا الكحول والقلويات والنشادر ونترات الفضّة والراسب الأحمر والبورق وحامض الطرطير وخلافها . واسماء بعض هذه الأصناف ما زالت تدلّ على اصلها العربي[2]» .

(١) راجع اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي . ص ٦٥ .
(٢) الطب العربي للدكتور امين خيرالله، ص ١٨٤ .

« اما علم الصيدلة فقد كان العرب روّاده ومؤسّسيه وكلّ صيدلية او مخزن عقاقير في زمننا هذا يشير الى عبقريّتهم فقد برعوا في معرفة الادوية سواء كانت من الاصل النباتي او المعدني او الحيواني . فهم اوّل من الّف الاقراباذين. وكان يوحنا بن ماسويه السابق في هـــذا المضار ثمّ تبعه سابور بن سهل من مستشفى جنديسابور الذي وضع الاقراباذين الكبير المؤلّف من سبعة عشر فصلاً والذي بقي مستعملاً حتى ظهر اقراباذين ابن التلميذ[1] » . واحسن كتاب في الصيدلة هو « منهاج الدكّان ودستور الاعيان » الذي الّفه كوهن العطّار الصيدلي اليهودي وعميد الصيادلة في القاهرة .

جابر بن حيّان :

جابر بن حيّان شخصيّة جبارة اكتنفتها الاساطير ونسبت اليها مئات المؤلفات في الكيمياء من عربيّة ولاتينيّة . عاش في بلاط هارون الرشيد وعمل لحساب البرامكة . وكل ما يُعرف عنه بالتأكيد أنّه كان فارسي الاصل وأنّه كان وثيق الصلة بالامام جعفر الصادق وأنه اشهر من ألّف بالعربية في علم الكيمياء . أمّا مؤلّفاته فعديدة تربو على المئة ، لكنّ الشك لا يزال يحوم حول صحة نسبة بعضها .

والمعروف عن جابر أنّه أوّل من حضّر حامض الكبريتيك المعروف « بزيت الزاج » وحامض النتريك والمـــاء الملكي (حامض النيترو هيدروكلوريك) وهيدروكسيد الصودا، والسلياني، ويودور الزئبق، والانتيمون وسواها .

٣ ـ النبات والحيوان :

اهتمّ العرب لعلم النبات كما اهتمّوا لغيره من العلوم، ولم تهمل الترجمات التي نشطت في عهد الرشيد والمأمون هذه الناحية من نواحي المعرفة، فنقلت كتب النبات والاقراباذين عن الهنديّة واليونانيّة ، وأشهر هذه الكتب كتاب

---

(١) المصدر ذاته ص ١٨٥ .

ديوسقوريدس « في النبات والاقراباذين » ترجمه اصطفن بن باسيل في عهد الخليفة المتوكّل . وفي القرن الحادي عشر كتب الطبيب الاندلسي ابن جلجل كتاباً أودعه ما أغفله ديوسقوريدس وأضافه إلى ترجمة ابن باسيل .

وأشهر من كتب في النبات هو ابن البيطار تلميذ ابن الروميّة النباتي .

ابن البيطار :

ولد في مالقه في الاندلس وجاب البلدان يدرس نباتاتها، وتوفي بدمشق سنة ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، وقد ترك مؤلّفات أشهرها : « المغني في الادوية المفردة » و « الجامع لمفردات الادوية والاغذية »، جمع في الثاني منهما كلّ ما توصّل اليه العلم في عصره وأضاف اليه نتائج معلوماته الخاصّة فجاء سفراً فريداً في نوعه لا تزال له حتى يومنا هذا قيمة لا تقدّر .

وقد وصف في كتابه هذا اكثر من ١٤٠٠ عقار بين نباتي وحيواني ومعدني منها ثلاث مئة جديدة لم تذكر قبله وقد رتّبها ترتيباً أبجدياً .

أمّا علم الحيوان فقد كتب فيه العرب كثيراً لكنهم لم يجيدوه كما أجادوا علم النبات . وأوّل مؤلّف معروف في هذا العلم هو « كتاب الحيوان » للجاحظ المتوفى سنة ٢٥٤ هـ / ٨٦٨ م ، وفيه ملاحظات قيّمة وفيه مبادىء نظريّة التطوّر التي قال بها دارون ، لكنه في معظم مقالاته أقرب الى الاساطير والخرافات منه الى العلم الصحيح . وللقزويني (القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي) كتاب سمّاه « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » ذكر فيه وصفاً لبعض الحيوانات وتأثّر كثيراً بالجاحظ كما تأثر به أيضاً الدميري (القرن الثامن الهجري) في كتابه « حياة الحيوان الكبرى » وهو يعتبر أحسن مؤلّف عربي في علم الحيوان وصف فيه صاحبه ما يزيد على التّسعمئة نوع من الحيوان مع ذكر اسمائها وفصائلها وطبائعها . وقد تخلل الكتاب كثير من الاساطير والاستطرادات التاريخيّة والادبيّة والشعريّة .

٤ ــ الرياضيّات :

عُني العرب بالرياضيّات وفروعها من حساب وهندسة وفلك وموسيقى، وكان اقليدس وفيثاغورس معلّميهم في هذه العلوم . وقد أخذوا الشيء الكثير عن الهنود والفرس والبابليّين والمصريين وأضافوا الى كل ذلك إضافات مهمّة أثارت إعجاب علماء الغرب .

وقد تعمّق العرب في دراسة خواصّ الاعداد وتوصّلوا إلى معرفة المتواليات الحسابيّة وقوانين جمعها كما توصّلوا الى استنباط قواعد لاستخراج الجذور وجمع المربّعات المتوالية والمكعّبات وبرهنوا على صحّة هذه القواعد.

امّا الجبر ، فقد أوجده الخوارزمي في عصر المأمون، وظلّ كتابه «في الجبر والمقابلة » مرجعاً يعود اليه علماء الشرق والغرب على السواء قروناً عدّة . ولعلّ الخوارزمي هو واضع الطريقة التي نستعملها اليوم في حل المعادلات من الدرجة الثانية . قال كاجوري : « إن حلّ المعادلات من الدرجة الثانية بواسطة قطوع المخروط من أعظم الاعمال التي قام بها العرب[١] » .

ونعتقد أن أهم ابتكارات رياضيّي العرب كان وضع الاسس للهندسة التحليليّة لانهم أوّل من استخدم الجبر لحلّ بعض المسائل الهندسيّة، والهندسة لحلّ بعض الاعمال الجبريّة .

أمّا الهندسة، فقد أجادوا فيها، وعنهم أخذها الغربيون في حين لم تكن كتب اقليدس معروفة عندهم .

والعرب هم أوّل من أدخل الى الغرب الارقام العربيّة المستعملة اليوم والتي حلّت محل الارقام اللاتينية الضخمة القائمة على استعمال الحروف محل الارقام. وقد اخذ العرب هذه الارقام عن الهنود فعرفت عندهم بالارقام الهندية كما عُرفت عند ابناء الغرب بالارقام العربيّة .

(١) Cajori, History of Mathematics, p. 107.

الخوارزمي :

محمد بن موسى الخوارزمي، أصله من خوارزم، وقد أقام في بغداد ونبغ في عصر المأمون الذي طلب إليه وضع « كتاب الوصايا في الجبر والمقابلة » فكان أوّل من استعمل كلمة الجبر (Algèbre) وعنه أخذها الافرنج ولا يزالون يستعملونها حتى اليوم . وقد برع الخوارزمي في العلوم، وخاصّة في الفلك والرياضيّات ، حتى فاق جميع علماء عصره . وقد استعمل الجبر بشكل مستقلّ عن الحساب ووضع له قواعد منطقيّة ثابتة، وأتى فيه على طرق هندسيّة مبتكرة لحلّ بعض المعادلات من الدرجة الثانية .

وللخوارزمي كتاب في الحساب كان الاوّل من نوعه من حيث الترتيب والتبويب ، نقله أدِلارد أوف باث إلى اللاتينيّة تحت عنوان الغوريتمي (Algoritmi) وبقي الحساب قروناً عدّة في أوربا معروفاً بهذا الاسم نسبة الى الخوارزمي، ومن هنا جاءت كلمة « لوغاريتم » (Logarithme) ، أي علم أنساب الاعداد .

وهاكم مثلاً على حل معادلة من الدرجة الثانية بالطريقة الهندسيّة كما ابتكرها الخوارزمي :

$$س^{٢} + ١٠ س = ٣٩$$

نفرض أنّ ء ب = س

ننشىء المربع ء ب ج د

نمدّ د ج إلى م ثمّ د ء إلى ه بحيث

$$ج م = ء ه = \frac{١٠}{٢} = ٥$$

ويكون لنا المستطيلان (ء ب ك ه) و (ج ب ع م .)

(١) مساحة المربع ء ب ج د = س×س = س^{٢}.

مساحة المستطيل ء ب ك هـ = س × ٥ = ٥ س .

مساحة المستطيل ج ب ع م = س × ٥ = ٥ س .

مجموع مساحة المستطيلين = ٥ س + ٥ س = ١٠ س .

(٢) مجموع مساحة المستطيلين (١٠ س) والمربّع ء ب ج د (س^{٢}) تعادل :

١٠ س + س^{٢} = ٣٩ .

(٣) ننظر الآن إلى المربّع ب ع ل ك الذي يساوي كلّ من اضلاعه ٥ فتكون مساحته ٥ × ٥ = ٢٥

نضيف هذه المساحة الى الطرفين، أي إلى س^{٢}+ ١٠س والى ٣٩ فيكون لدينا س^{٢}+ ١٠س + ٢٥ = ٣٩ + ٢٥ اي = ٦٤

فتكون مساحة المربّع د م ل هـ ٦٤

ويكون طول الضلع د م = $\sqrt{٦٤}$ = ٨ ويكون طول ء ع = ٨

(٤) ولكن ء ع = ء ب + ب ع . وبما ان ء ع = ٨، و ب ع = ٥

يكون ء ب = ء ع - ب ع اي ٨ - ٥ = ٣

فتكون س (اي ء ب) = ٣

س = ٣

٥ ــ الفلك :

لم يعرف العرب علم الفلك قبل العصر العبّاسي ، وقد كان عندهم قبل ذلك ما يسمّونه « علم التنجيم » وهو كناية عن ملاحظات حول رصد الكواكب وحركاتها وأحكامها بالنظر إلى الخسوف والكسوف وعلاقتها بحوادث العالم من حيث الحظّ والمستقبل والحرب والسلم والمطر والظاهرات الطبيعيّة . ومع أن الدين الاسلامي بيّن فساد الاعتقاد بالتنجيم، فقد ظلّ الخلفاء ولا سيّما العباسيّون منهم يعتنون به ويستشيرون المنجّمين في « كثير من أحوالهم الإداريّة والسياسيّة، فاذا خطر لهم

عمل وخافوا عاقبته ، استشاروا المنجّمين فينظرون في حال الفلك واقترانات الكواكب ثم يسيرون على مقتضى ذلك . وكانوا يعالجون الامراض على مقتضى حال الفلك ، يراقبون النجوم ويعملون بأحكامها قبل الشروع في أي عمل حتى الطعام والزيارة[١] » .

وهذا ما حدا الخلفاء إلى تشجيع هذا العلم ، وقد قضت بذلك أيضاً ضرورات الفروض الاسلاميّة كما بيّن ذلك المستشرق نلّينو في كتابه عن تاريخ علم الفلك. فكان على المسلم أن يعرف أوقات الصلاة التي تختلف باختلاف مكانه وباختلاف الايام . واتجاه المسلم إلى الكعبة في الصلاة يقضي بمعرفة « سمت القبلة » أي حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكري مبنيّة على حساب المثلّثات » . وهناك أيضاً هلال رمضان ، وأحكام الشريعة والصوم « حملت الفلكيّين على البحث عن المسائل العويصة المتّصلة بشروط رؤية الهلال وأحوال الشفق فبرزوا في ذلك واخترعوا حسابات وطرقاً بديعة لم يسبقهم إليها أحد من اليونان والهنود والفرس[٢] » .

أخذ العرب معلوماتهم في الفلك عن كتب الهند واليونان ، وقد ترجمت في عهد المأمون أهمّ الكتب الفلكيّة ككتاب « السندهند » الكبير وكتاب « المجسطي » لبطليموس وكثير غيرهما . ولم يكتف علماء المسلمين بنقل آثار الامم التي تقدّمتهم بل صحّحوا الخطأ فيها وأضافوا اليها الشيء الكثير . فهم أوّل من استخرج بطريقة علميّة طول درجة من خط نصف النهار .

والعرب أوّل من عرفوا أصول الرسم على سطح الكرة وقالوا باستدارة الارض ودورانها على محورها ، وقد أثبتوا انحناء الكسوف وميل فلك البروج كما ضبطوا تقويم الوقت . وقد بنوا لذلك المراصد العديدة واخترعوا للرصد آلات دقيقة أشهرها الاسطرلاب الذي حسّنوه كثيراً فأصبح علم الفلك معهم استقرائيّاً بعد أن كان نظرياً ولهم يعود الفضل الاكبر في تطهيره من خزعبلات التنجيم .

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٣ ، ص ١٩ . راجع ايضاً قدري حافظ طوقان : تراث العرب العلمي ، ص ٥٧ .

(٢) نلينو : علم الفلك وتاريخه ص ١٤٢ و ٢٣٠ و ٢٣١ . راجع ايضاً قدري طوقان : في الصفحة المذكورة .

ومما يدلّ على فضل العرب في علم الفلك هو أن أسماء اكثر النجوم المعروفة في القرون الوسطى ما زالت حتى اليوم تحمل أسماء عربيّة في المعاجم الفلكيّة الاوربيّة، مثل Aldabaran (الدبران) و Altaref (الطرف) و Caph (الكفّ) و Arnab (الارنب) و Véga (النسر الواقع) و Deneb (الذنب) وغيرها كثير.

البتّاني :

أبو عبدالله ولد في بتّان حوالي سنة ٢٣٥ هـ / ٨٤٧ م، وتوفي سنة ٣١٧ هـ / ٩٢٩ م. وهو يُعتبر من عباقرة العالم في علم الفلك وقد أُطلق عليه اسم بطليموس العرب. وقد جاء البتّاني بنظريات مبتكرة مهمّة، وأضاف بحوثاً جليلة في الفلك والجبر والمثلّثات. واشتهر برصد الكواكب فلم «يبلغ أحد من العرب مبلغه في تصحيح أرصاد الكواكب وامتحان حركاتها في عصره ولا في العصور التي تلته[1]».

«والبتّاني بيّن حركة نقطة الذنب للارض وأصلح قيمة الاعتدالين الصيفي والشتوي وقيمة ميل فلك البروج على معدّل النهار... ودقّق في حساب طول السنة الشمسيّة... وكذلك كان من الذين حقّقوا مواقع كثيرة من النجوم وقد صحّح بعض حركات القمر والكواكب السيّارة وخالف بطليموس في ثبات الأوج الشمسي وقد أقام الدليل على تبعيّته لحركة المبادرة الاعتداليّة واستنتج من ذلك ان معادلة الزمن تتغيّر تغيُّراً بطيئاً على مرّ الاجيال[2]».

٦ - الجغرافيا :

أخذ العرب علم الجغرافيا عن بطليموس كما أخذوا عنه علم الفلك وكان «المجسطي» هو أيضاً المعوّل عليه في بدء الامر وآخره. لكنّهم شُغفوا بهذا العلم واشتهروا فيه فاضافوا اليه الشيء الكثير وقاموا بتحقيقات عن طريق الارصاد الفلكيّة والرحلات.

فالإدريسي اكتشف منابع النيل، وللبيروني آراء جغرافيّة قيّمة. وقد أثبت

(١) قدري طوقان: تراث العرب العلمي، ص ١٢٤.

(٢) المرجع ذاته، ودائرة المعارف الاسلامية تحت عنوان «البتاني».

العرب كروية الارض، فكتب ابن خرداذبـــه المتوفى سنة ٢٧١ هـ/٨٨٥ م « إنّ الارض مدوّرة كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك كالمحّة في جوف البيضة » . وقال ابن رسته المتوفى سنة ٢٩١ هـ/٩٠٣ م « إنّ الله جلّ وعزّ وضع الفلك مستديراً كاستدارة الكرة أجوف دواراً والارض مستديرة ايضاً كالكرة مصمتة في جوف الفلك » . أمّا برهانه على ذلك فهو « أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يوجد طلوعها ولا غروبها على جميع من في نواحي الارض في وقت واحد ، بل يرى طلوعها على المواضع المشرقيّة قبل غيبوبتها عن المغربيّة . ويتبيّن ذلك من الاحداث التي تعرض في العلوّ فانه يرى وقت الحدث الواحد مختلفاً في نواحي الارض مثل كسوف القمر فانه إذا رُصِد في بلدين متباعدين بين المشرق والمغرب فوجد وقت كسوفه في البلد الشرقي منهما على ثلاث ساعات من الليل مثلًا ـ أقول وجد ذلك الوقت في البلد الغربي على أقلّ من ثلاث ساعات بقدر المسافة بين البلدين » .

ومع أنّ المؤلّفات الطويلة التي تركها ابن خرددابه واليعقوبي (ألّف سنة ٢٧٨ هـ/٨٩١ م) والمسعودي (ألّف سنة ٣٣٢ هـ/٩٤٣ م) والمقدسي (٢٧٥ هـ/٩٨٣م) والادريسي (٥٤٨ هـ/١١٥٤ م) وياقوت (٦٢٣ هـ/١٢٢٥ م) والقزويني (٦٧٤ هـ/١٢٧٥ م) وابن بطوطة (٧٥٦ هـ/١٣٥٥ م) مشحونة بغرائب الروايات والخرافات ، فانها مليئة أيضاً بالمعلومات الدقيقة والاوصاف الوافية للبلدان التي زاروها والمسالك التي سلكوها ، وفيها معلومات قيّمـــة عن عادات الشعوب التي اختلطوا بها وعن طرق معيشتهم ومعتقداتهم وآدابهم وعلومهم.

٧ ـ الطبيعيات :

أمّا ابحاث العرب في الطبيعيّات فكانت متعدّدة النواحي خصبة النتائج .

اكتشف ارخميدس قوانين الثقل النوعي ، لكنّ العرب تعمّقوا في الموضوع وتوصّلوا إلى استخراج الثقل النوعي لكثير من الاجسام الصلبة والسوائل ؛ والنتائج التي حصلوا عليها قريبة جداً ممّا توصّل اليه العلم الحديث . وهذه بعض النتائج

التي أثبتها البيروني المتوفى سنة ٤٤٠ هـ/١٠٤٨ م والخازني (في النصف الاوّل من القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي) :

المادة	ارقام البيروني		ارقام الخازني	الارقام الحديثة
الذهب	١٩٬٢٦	١٩٬٠٥	١٩،٠٥	١٩،٢٦
الزئبق	١٣٬٧٤	١٣٬٥٩	١٣،٥٦	١٣،٥٦
النحاس	٨٬٩٢	٨٬٨٣	٨،٦٦	٨،٨٥
الماء العذب البارد			١،٠٠	١،٠٠
الماء الحار			٠،٩٥٨	٠،٩٥٩٧
الماء بدرجة صفر			١،٠٤١	١،٠٢٧
زيت الزيتون			٠،٩٢٠	٠،٩١
دم الإنسان			١،٠٣٣	١،٠٤٥ — ١،٠٧٥[1]

وابن الهيثم، المتوفى سنة ٤٣٠ هـ/١٠٣٨ م، يعتبر من اكبر الطبيعيين في القرون الوسطى، وقد تعدّدت نواحي عبقريته الخلاقة فشملت الرياضيّات والهندسة والفلسفة والطبيعيات والفلك. جاء في الموسوعة البريطانيّة : «كان ابن الهيثم أوّل مكتشف في علم البصريّات ظهر بعد بطليموس». ويشهد له سارتن بقوله : «إنّ ابن الهيثم أعظم عالم ظهر عند العرب في علم الطبيعة بل أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى ومن علماء البصريّات القليلين المشهورين في العالم كلّه[2]». ولعل هذا ما جعل المستشرق ماكس مايرهوف يصرّح قائلًا : «إن عظمة الابتكار الاسلامي تتجلّى في البصريّات[3]». وعن ابن الهيثم استقى علماء اوروبّا مدّة خمسة قرون معلوماتهم عن الضوء.

(١) عن الدكتور عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص ٧١ — ٧٢.

(٢) سارتن : مقدمة لتاريخ العلم. جزء ١ ص ٧٢١. طوقان : تراث العرب العلمي، ص ١٥٧.

(٣) طوقان : المرجع ذاته، ص ١٥٥.

امّا البيروني (٣٦٢هـ/٩٧٣م – ٤٤٠هـ/١٠٤٨ م) فيقول عنه زاخاو انه اعظم عقليّة عرفها التاريخ، وذلك بعد الاطّلاع الدقيق على مؤلّفاته، كما شهد له سارتن بأنّه «كان باحثاً فيلسوفاً رياضيّاً جغرافيّاً ومن أصحاب الثقافة الواسعة بل من أعظم عظماء الاسلام ومن أكابر علماء العالم [١] » .

وللبيروني كتاب ضخم في خواص عدد كبير من العناصر والجواهر وفوائدها التجاريّة والطبيّة، وهو الذي اكتشف أن شعاع النور يأتي من الجسم المرئي الى العين، فأحدث بهذا الاكتشاف انقلاباً شاملاً في البصريّات، كما أنّه قام بابحاث دقيقة في ضغط بعض السوائل . كل ذلك الى جانب اكتشافاته العديدة في حقلي علم الفلك وعلم الهندسة .

٨ – علم الموسيقى :

جعـــل العرب من الموسيقى علماً قائماً بذاته وأوجدوا له القواعد الرياضيّة الثابتة. وأشهر الموسيقيين في القرون الوسطى على الاطلاق كان الفارابي الذي ترك كتاباً ضخماً في الموضوع ، درس فيه الالحان الموسيقيّة من الوجهتين النظريّة والعمليّة ، وبدأ بدراسة علميّة حول طبيعة الاصوات وطريقة انتقالها الى الأذن ثم وصف الآلات الموسيقيّة المعروفة في زمانه ووضع علامات خاصّة لكتابة الموسيقى كما ترك ألحاناً من تأليفه لا يزال دراويش المولويّة يحتفظون بها حتى اليوم . ويظهر من الكتاب هـــذا الذي نقله البارون درلانجه إلى الفرنسيّة أنّ الفارابي أعظم من بحث في هذا العلم ودوّن قوانينه حتى انّ أحداً لم يبلغ شأوه فيه قبل العصور الحديثة.

يظهر ممّا تقدّم ما للأمّة العربيّة من فضل في تقدّم العلوم ونشرها . ولو جُمع ما كتبه العرب في الحقول المختلفة التي أتينا على ذكرها ، دون أن نأتي على الموضوع من جميع نواحيه ، لبان بوضوح أن ما أسدوه للانسانية من خدمة في حقل العلم يفوق بكثير ما تركه أكثر الامم عراقة وأطولها باعاً ، ولا نستثني

(١) المرجع ذاته، ص ٧٠٧ . طوقان، ص ١٦٠ .

اليونان منها . لكنّ آثار العرب العلميّة ما تزال مهملة وقد فُقِد أكثرها، والكثير منها يرقد تحت طبقات من الغبار في مكتبات الشرق والغرب . ولو لم تترجم هذه الكتب الى اللاتينيّة ، ويأخذ أقطاب النهضة العلميّة في أوروبا عنها المبادىء الاساسيّة، ويأخذ عن هؤلاء من تبعهم حتى بلغ العلم ما بلغه اليوم ، لتأخّرت النهضة العلميّة في العالم، قروناً عدّة .

وقد أخذ علماء الغرب الحديثون العلم عمّن تقدّمهم من تلامذة العرب. وأشادوا بذكرهم ونسوا ذكر أساتذتهم، ولو لم يبحث هذا الموضوع بعض المستشرقين مثل سارتن ومايرهوف ولِكلير وكاجوري وسديّو وسمِث ونلّينو وغيرهم ، لظلّت اسماءنوابغ العلم من العرب، كالبيروني وابن الهيثم والخوارزمي وابن البيطار وجابر بن حيّان والرازي وغيرهم مجهولة لدينا لا تترك أيّ صدى في أعماق نفوسنا ، مع أن الامم الاخرى، وإن فاخرت بعلمائها، وحقّ لها أن تفاخر بهم، لم تنجب في تاريخها الطويل من هم أجدر من هؤلاء بالتقدير ولا أحق منهم بأن تنشر آثارهم وتعرف مآثرهم .

مراجع الفصل

1. Browne (E.), *Arabian medecine.* Cambridge, 1921.
2. Cajori, *History of Mathematics.*
3. Encyclopedia Britannica.
4. Leclerc (L.), *Histoire de la médecine arabe.* Paris, 1876.
5. Legacy of Islam.
6. Mayerhof, *Science and Medecine,* dans : Legacy of Islam. Oxford, 1931.
7. Sarton (G.), *Introduction to the History of Science.* Vol. II, London, 1932.

١ – **ابن أبي اصيبعة** : عيون الانباء في طبقات الاطباء . القاهرة ، ١٢٩٩ .

٢ – **بور (ت . ج . دي)** : تاريخ الفلسفة في الإسلام . الترجمة العربية . القاهرة، ١٩٤٠ .

٣ – **خيرالله (الدكتور أمين أسعد)** : الطب العربي، الترجمة العربية . بيروت ، ١٩٤٦ .

٤ – **طوقان (قدري حافظ)** : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك . المقتطف، ١٩٤١ .

٥ – **العقاد (عباس محمود)** : أثر العرب في الحضارة الاوربية . القاهرة ، ١٩٤٦ .

٦ – **فرّوخ (عمر)** : عبقرية العرب في العلم والفلسفة . بيروت ١٩٥٢ .

٧ – **القفطي** : تاريخ الحكماء . ليبسيك ، ١٩٢٨ .

٨ – **مظهر (اسماعيل)** : تاريخ الفكر العربي . القاهرة، ١٩٢٨ .

٩ – **مجلّة العلوم** : السنة الثالثة، العدد الاول، كانون الثاني، ١٩٥٨

البَابُ الثَانِي

الفلسفة العربية في الشرق



الفصل الأوّل

من الكندي إلى الفارابي

لقد تتبّعنا في الجزء الاوّل من كتابنا هذا حركة انطلاق الفكر العربي ، وما سبق تلك الحركة من بواعث وما رافقها من تيّارات ، وشهدنا نشأة علم الكلام وتطوّره وما ظهر في الاسلام من فرَق ولا سيّما الشيعيّة منها ، وبما كان للشيعة وغلاتها من أثر عميق في توجيه الفكر العربي . وإنّنا اذا رجعنا بنظرنا الى الوراء وجدنا أنّ الفكر العربيّ قد تركّز مع المعتزلة والاشعريّة وغلاة الشّيعة في أهم قضاياه الفلسفيّة ، وأنّ العقل العربيّ قد حاول تفسير مظاهر الوجود والموجود ، وراح ينظر مع المعتزلة الى الله في ذاته وصفاته واثقاً أنّه قادر من ذاته على معرفته تعالى ، كما راح يعالج قضيّة حدوث العالم وينظر الى العدم نظرة أرسطو وأفلاطون الى الهيولى الكلّيّة ، ويعالج قضيّة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ ، وقضيّة المعرفة والحرّية وغير ذلك ممّا كان له محلّ واسع في الفلسفة القديمة. وقد اهتم العقل العربيّ للقضايا الدينيّة اهتماماً كبيراً، وراح يوفق بين الدين والفلسفة ، فقادته محاولة التوفيق الى التمييز بين الباطن والظاهر ، كما قادته فكرة الامامة الى اقامة نظام للمجتمع يتّفق والنظرة الأفلوطينيّة في تنظيم الكون ويقوم على الفكرة العدديّة عند الفيثاغوريين . وفي ذلك كله نزع العقل العربيّ نزعة التخيُّر ، وقد قادته تلك النزعة مع إخوان الصفاء وغيرهم الى فكرة الوحدة الفلسفية التي كان لها أهميّة كبرى في مذهب الفارابي . وهكذا نرى أنّ معالم الفلسفة قد اتّضحت ، وان الاوضاع الفلسفيّة في طور الاستقرار . وفي تلك الغمرة من التيّارات الفكريّة ظهرَ عَلَمان من أعلام الفلسفة العربيّة هما **ابو يوسف يعقوب الكنديّ وأبو نصر الفارابي** .

الكِنْدِي

١ – تاريخه : هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكنديّ الذي أُطلق عليه لقب « فيلسوف العرب » أو « فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها »، إشارةً الى أنّه من أصلٍ عربيّ، وقد ذكر صاعد الأندلسيّ[١] أنّ نسب الكنديّ يرتقي الى يَعرُب بن قحطان من عرب الجنوب، ويذكر أنّ أباه إسحاق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهديّ والرّشيد، وأنّ أجداده كانوا ملوكاً على كندة أو على غيرها من البلاد في جنوبيّ شبه الجزيرة. وممّا لا شكّ فيه أنّنا نكاد لا نعرف شيئاً من حياة الكنديّ، فقد أغفله المؤرّخون ولم يذكروا من تاريخه إلاّ نتفاً لا تروي ظمأ الباحث، فذكروا نسبه، وروى القفطيّ أنّه كان « شريف الاصل بصريّاً وكان جدّه وليّ الولايات لبني هاشم؛ ونزل البصرة، وضيعته هناك، وانتقل الى بغداد وهناك تأدّب وخدم الملوك مباشرة بالادب[٢] »، وزاد ابن أبي أصيبعة أنّه كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه احمد[٣]. وقد ذكر البيهقي أنه كان أستاذاً لأحمد بن المعتصم؛ وذكر بعضهم أن الكنديّ لقي مقاومة شديدة من أبي جعفر بن محمّد البلخيّ وهو من أصحاب الحديث، وذلك لا لشيء إلا لاشتغال الكنديّ بعلوم الفلاسفة.

هذا جُلُّ ما نستطيع استخلاصه من كتب التاريخ في شأن رأس فلاسفة العرب الذي فاتنا تاريخ مولده ووفاته وراح العلماء يتخبّطون في شأنه، فبتنا لا نُثبته الا بالتقريب؛ وهكذا يكون الكنديُّ قد وُلد نحو عام ١٨٥ هـ/٨٠١م وتوفّي نحو عام٢٥٢هـ/٨٦٦م. وهكذا يكون قد قضى معظم حياته في القرن الثالث الهجريّ، ويكون قد عاصر المأمون والمعتصم، وشهد حركة الانطلاق الفكريّ وحركة

(١) طبقات الامم. القاهرة، ص ٥٩ فما بعدها.

(٢) اخبار الحكماء – طبعة القاهرة، ص ٢٤١ – ٢٤٧.

(٣) عيون الانباء، الجزء الاول، ص ٢٠٧.

النقل والترجمة في أوج ازدهارها، واحتكّ بالنّاقل والمنقول مباشرةً، وحصّل معارف واسعة، وأكبّ على الفلسفة في جوّ حافل بالنزاع الدينيّ والمذهبيّ، وفي بلادٍ عصفت فيها روح الاعتزال، وتمخّضت بآراء الشّيعة وغلاتها، حتى قال عنه ابن النديم في شيء من الغلوّ : انّه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها [1] » .

٢ – مؤلّفاته : من الصّعب جدّاً أن نثبت ما صنّفه الكنديّ لسببين اثنين أوّلها أنّ الرّواة والمؤرّخين اختلفوا شديد الاختلاف في عدة كتبه فجعلها صاحب الفهرست وصاحب إخبار الحكماء نحواً من مئتين وثمانٍ وثلاثين رسالة، وجعلها صاعد الاندلسي نحواً من خمسين، وأن العدد الكبير من رسائل الكندي قد ضاع؛ والسّبب الآخر هو أنّ الرسائل الباقية منه يتضمّن بعضها أجزاء بعضها الآخر . ومهما يكن من أمر عدد تلك الرّسائل فمادّتها موجزة لا تكوّن ذلك التأليف الضخم الذي نعرفه لكبار الفلاسفة، ثمّ ان تلك الرسائل متشعبة الموضوعات منها ما هو في الفلسفة، ومنها ما هو في المنطق، ومنها ما هو في الموسيقى والحساب وغير ذلك ممّا يطول ذكره . زد على ذلك ان الكثير من رسائل الكنديّ لا يتناول إلا طرفاً من القضايا ولا يتعرّض للقضايا المعقّدة التي اذابت أدمغة الفلاسفة على ممرّ العصور، فهو، على حدّ قوله، ينحصر « عن الاتّساع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبس [2] » . وفضلاً عن ذلك كلّه فانّ الكنديّ يهتمّ شديد الاهتمام في رسائله لناحية التّحديد والتعريف والايضاح الشكليّ ، وهو في ذلك يظهر بمظهر الاستاذ الذي تروقه الدقّة أكثر ممّا يروقه الغوص وراء المعمّيات الفلسفيّة .

وليس في ذلك ما يحطّ من شأن الكنديّ وهو الرائد في ميدان تفسير كتب الاقدمين والتعليق عليها ومحاولة إبداء الرأي في بعض موضوعاتها، وهو أيضاً مَن فُقد الكثيرُ من رسائله واستحال ابداء الرأي الكامل في قيمته الفلسفيّة ، وان

(١) الفهرست، ص ٢٥٥ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٣ .

كان الكثير من تلك الرسائل في غير موضوع الفلسفة. أمّا ما بقي من رسائل الكنديّ فأشهره ما عثر عليه المستشرق الالماني هلموث ريتر Hillmuth Ritter في مكتبة آيا صوفيا بالآستانة، وهو مخطوطة قديمة نشرها محمد عبد الهادي أبو ريدة وقد تضمّنت تسعاً وعشرين رسالة للكندي منها ما هو في العلم الطبيعيّ، ومنها ما هو في الفلسفة ويدور حول وحدانيّة الله وتناهي جرْم العالم، وحول العقل والنفس، والفلسفة الاولى، وحول مائيّة[1] ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له وما الذي يُقال لا نهاية له...

تلك نظرة وجيزة في مؤلّفات فيلسوف العرب، وإننا إذا طالعناها نجد أنّ الكنديّ يهتمّ شديد الاهتمام لتحديد الفلسفة، وأنّه يهتمّ بعد ذلك لتحديد الالفاظ حتى تكون صادقة التعبير عن الحقيقة الفلسفيّة، ولايضاح طرُق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة؛ وهو بعد ذلك يعالج بعض قضايا الطّبيعة وما وراء الطبيعة وما الى ذلك، ويُعلن، على مذهب الفيثاغوريّين، أن الرياضيّات هي المقدّمة الضروريّة لعلم الفلسفة. وهو على كل حال يذهب مذهب التخيُّر، فيعتمد في علم الطبيعة وما وراء الطبيعة الكثير من آراء ارسطو وإن خالفه في قضيّة قِدَم العالم، وفي بعض ما يتعلّق بالله وصفاته يأخذ الكندي ببعض تعاليم الوحي والايمان. ويعتمد في علم النّفس على الكثير من آراء الافلاطونيّة، كما يعتمد في الاخلاق على تعاليم سقراط وأفلاطون. وهو يمزج في فلسفته آراء الأقدمين ويستخلص من ذلك المزيج آراءه، وهي، على حدّ قول الدكتور ابراهيم مدكور، لا تزال في طور التّمهيد، وهي مفكّكة العرى غير متلاحمة[2]. وقد نزع الكنديّ على كل حال نزعة معتزليّة تعتمد العقل وتلجأ الى التأويل في تفسير الآيات القرآنيّة.

٣ ـ الكنديّ والفلسفة: اهتمّ الكنديّ لايضاح حقيقة الفلسفة ووجوب الأخذ بها في رسالة وجّهها الى المعتصم بالله. وقد

---

(١) اي ماهية. واننا نلحظ في رسائل الكندي أن الاصطلاحات الفلسفية لم تكن بعد قد استقرت تمام الاستقرار.

(٢) I. Madkour: La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, p. 8.

أعلن فيها أنّ الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة ، وأنّه من واجب المفكّر أن يأخذ بها ، مشيراً بذلك الى التيّار الذي نشأ منذ العصور الاولى للاسلام وتنكّر للفلسفة على أنّها علم وثنيّ وعلى أنّها طريق الى الكفر والخروج على الدين . ومن الجدير بالذكر أنّ هذه القضيّة كانت عقدةً في سبيل فلاسفة العرب وقد أثارت ضجّة صاخبة ولا سيا مع ابن رشد كما سنرى ذلك فيما بعد ؛ ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ الكنديّ نفسه قد واجه مقاومات مختلفة لاشتغاله بالفلسفة ، ومن تلك المقاومات ما ذكره ابن أبي أُصيبعة من أنّ أبا معشر جعفر بن محمد البلخيّ قد شنّع بالكنديّ وأغرى به العامّة ، فدسّ عليه الكنديّ من حسّن له النظر في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شرّه عنه .

والكنديّ ينظر الى الفلسفة نظرة غيريّة ونظرة ذاتيّة . وهو في نظرته الأولى يحاول أن يتتبّع كبار الفلاسفة ليستخلص من كتاباتهم ما يعنون بكلمة فلسفة ، فيجمع في رسالته المعروفة بـ « رسالة الحدود » ما اشتهر من حدود الفلسفة عند الاقدمين ، وهكذا يقدّم لنا ستّة حدود أكثرها أفلاطوني النزعة . وهو في نظرته الثانية يحاول أن يقدّم لنـــا تحديداً شخصياً يستقيه من تعاليم أفلاطون وأرسطو ، ويثبتُه في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ويقول : الفلسفة هي « علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » . ونحن نعلم انّ الفيلسوف ، في نظر أفلاطون ، هو من تحلّى بحبّ الحقيقة والميل الى البحث ، ومن فضّل طريق اليقين على طريق الظنّ[1] . وقد أضاف الكنديّ أنّ « في علم الاشياء بحقائقها علم الرُّبوبيّة ، وعلم الوحدانيّة ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسّبيل اليه ، والبعد عن كل ضارّ والاحتراس منه[2] » . ومن ثمّ يكون غرض الفيلسوف نظرياً وعملياً ، أمّا الغرض النظريّ فاصابة الحقّ ، وأمّا الغرض العمليّ فالعمل بــــه ؛ وهكذا يرجع الكنديّ الى التقسيم الارسطاليسيّ للفلسفة . وبقدر ما يسعى الانسان وراء الحقّ ويعمل به بقدر ذلك يكون كامل الانسانيّة . ولمّا كان

(١) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب ، ص ٧٠ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٠٤ .

الامر كذلك كان لا بــد من ايضاح مفهوم الحقيقة وطريق الوصول اليها . والحقيقة متعلقة بإنية[١] الأشياء «لان كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود، إذن، لإنيات موجودة[٢]» . وطريق الفيلسوف للوصول الى الحقيقة هي التي خطها أفلاطون والفيثاغوريون. وقد اثبت أفلاطون أن الروح الفلسفية هي محبة ونظام ونور وتمجيد لقوى العقل والقلب، وأنه إذا ما وصل الفيلسوف إلى هذه الدرجة أصبح مُعداً لقبول المعارف التي تهيئه للقيام بوظيفته اي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والجدل. وقد أثبت الفيثاغوريون أن الطريق الرياضية هي طريق المعرفة الفلسفية . وقد حاول الكندي ان يطبق الطريقة الرياضية والعددية في الفلسفة وتركيب العقاقير الطبية. وانه ألف رسالة في «أنه لا تُنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات»، كما أنه وضع رسالة في «كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، وهو في هذه الرسالة الاخيرة يُعلن انه لا بد لمن أراد نيل الفلسفة من معرفة كتُب ارسطو ويحاول أن يثبت تلك الكتب بحسب «عدتها ومراتبها»، ويبيّن أيضاً ضرورة معرفة الرياضيات لمن طلب الفلسفة ومن رغب في الاطلاع عـلى كتب أرسطو . وهكذا يظهر الكندي، على ما له من نزعات أفلاطونية وفيثاغورية، أول الفلاسفة المشائين عنــد العرب. قال محمد عبد الهادي أبو ريده ملخصاً فكرة الكندي في هذا الموضوع: «أمَّا وجه الحاجة الى المران في الرياضيات في نظر فيلسوفنا فهو أنه لمَّا كان أول العلم هو علم الجواهر الاولى المحسوسة وصفاتها أعني الكم والكيف... الخ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الاولى تحصل بتوسط الكم والكيف، وكانت معرفة الجواهر الثواني، أعني المعقولات، لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الاولى، فان من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الاولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الانسانية جملة[٣]» . وفي كلٍّ من علمَي الكمية

(١) يظهر ان مترجمي الفلسفة اليونانية قد أخذوا لفظة انية من εἶναι اليونانية التي تعني «الكون»، واعتمدوا في ذلك على «ان» العربية التي تفيد التأكيد وتقوية الوجود عـلى سبيل اضمار هاء الضمير فيها (انه).

(٢) يظهر هنا الاثر الارسطاطاليسي، فالحقيقة والكائن في نظر ارسطو شيء واحد.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٤٧ .

والكيفيّة صناعتان يوضحها الكندي بقوله : « الباحث عن الكميّة صناعتان : احداهما صناعة العدَد ، فانها تبحث عن الكميّة المفردة، أعني كميّة الحساب وجمع بعضه الى بعض، وفرق بعضه من بعض؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض؛ فأمّا العلم الآخر منها فعلم التأليف ؛ فانّه ايجاد نسبة عدد الى عدد، وقرنُه اليه، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هي الكميّة المضاف بعضها الى بعض . والباحث عن الكيفيّة ايضاً صناعتان : إحداهما علم الكيفيّة الثابتة، وهو علم المساحة المسمَّى هندسة . والأخرى علم الكيفيّة المتحرّكة، وهو علم هيئة الكلّ[1] في الشكل والحركة ، بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها الكون والفساد، حتى يُدثرها مبدعها ، إن شاء، دفعةً، كما أبدعها، وما يعرض بذلك، وهذا هو المسمَّى علم التّنجيم[2] . والاول من هذه، في الترتيب والسُّلوك الى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها، العدد ؛ فانّه ان لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدودٌ، ولا تأليف العدد، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والاجرام والازمان والحركات ؛ فان لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم. والثاني علم المساحة العظيمة البرهان. والثالث علم التنجيم المركّب من عدد ومساحة . والرابع تأليف المركّب من عدد ومساحة وتنجيم[3] ... »

تلك هي الفلسفة، وتلك هي طريق الحقيقة : « وأشرف الفلسفة واعلاها مرتبةً **الفلسفة الاولى، أعني علم الحقّ الاول الذي هو علّة كلّ حقّ**، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامّ الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف، لانّ علم العلّة أشرف من علم المعلول[4] . » وقد أكّد أرسطو أنّ غاية الانسان القصوى

---

(١) اي يريد العالم او السماء المحيطة به .

(٢) يريد الكندي بعلم التنجيم علم الهيئة اي علم الفلك .

(٣) رسالة الكندي في كمية كتب ارسطوطاليس وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة، ص ٣٧٧ من مجموعة الرسائل .

(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٩٨ .

هي معرفة العلل الاولى الكليّة . وفي كلام الكندي أيضاً صدى أفلاطوني، وفيه أيضاً تمهيد لما سيكون للفيلسوف في مدينة الفارابي الفاضلة من محلٍّ رفيع .

واذا كانت الفلسفة علم الاشياء بحقائقها فلا خلاف فيما بينها وبين الدين . وهنا يعرض الكندي لقضيّة التوفيق بين الفلسفة والدين، ويُظهر أنّ الفلسفة علم الحقّ وأنّ الدّين أيضاً علم الحقّ . وهنا تظهر نزعته الاعتزاليّة بكل وضوح؛ وهو يثبت، في رسالته الى احمد بن المعتصم، مقدرة العقل ويقول : « ولعمري انّ قول الصّادق محمد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله جلّ وعزّ، لموجودٌ[1] جميعاً بالمقاييس العقليّة التي لا يدفعها إلاّ من حُرم صورةَ العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس[2] . » وهو يقول أيضاً في رسالته الى المعتصم في الفلسفة الاولى : « في علم الاشياء بحقائقها علم الربوبيّة، وعلم الوحدانيّة، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه، والبُعد عن كل ضارّ والاحتراس منه؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرُّسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه؛ فان الرسل الصّادقة صلوات الله عليها إنّما أتت بالاقرار بربوبيّة الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرّذائل المضادّة للفضائل في ذواتها وإيثارها[3] » . وهكذا يعتقد الكندي بالاتفاق بين الفلسفة والدين، ويهاجم أعداء الفلسفة مهاجمة عنيفة، ويدافع عن الفلاسفة دفاعاً شديداً، ويقول : « ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الاجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فانّه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بَخْس الحقّ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به؛ ولا أحد بُخس بالحقّ، بل كلٌّ يشرّفه الحقّ[4] » .

والذي يتنكر للفلسفة، في نظر الكندي، يتنكّر للحقيقة، وهو من ثمّ كافر . قال الكندي : ان المتنكّرين للفلسفة هم « من أهل الغربة عن الحقّ، وإن

(١) كثيراً ما يعبر الكندي عن المعرفة والمعروف بالوجود والموجود .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٤٤ .

(٣) قد تكون اللفظة الاخيرة « آثارها » . راجع رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٤ .

(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٣ .

تتوّجوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق، لضيق فِطنهم عن أساليب الحقّ وقلّة معرفتهم بما يستحقّ ذوو الجلالة في الرأي ، والاجتهاد في الأنفاع العامّة الكلّ الشّاملة لهم، ولدرانة الحسَد المتمكّن من أنفسهم البهيميّة ... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانيّة التي قصروا عن نَيْلها ، وكانوا منها في الأطراف الشّاسعة، بموضع الاعداد الجريئة الواترة[1]، ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤّس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأنّ من تَجَر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له؛ فمن تجَر بالدّين لم يكن له دين، ويحقّ أن يتعرّى من الدين من عاند قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها وسمّاها كفراً[2]».

ويري الكندي أنّ خصوم الفلسفة، بحاجة ماسّة إلى الفلسفة ليقيموا الدّليل عــلى وجوب التنكّر لها والابتعاد عنها ، وهم من ثمّ في تناقض فاضح . وهو يقول : « وذلك انه باضطرار يجب على ألسنة المضادّين لها اقتناؤها؛ وذلك انهم لا يخلون من أن يقولوا انّ اقتناءها يجب أو لا يجب . فان قالوا أنّه يجب وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك، وأن يُعطوا على ذلك بُرهاناً . وإعطاء العلّة والبرهان من قنية علم الاشياء بحقائقها[3]» .

ولكنّ هنالك أحياناً تناقضاً ظاهراً بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن، وهذا التناقض هو الذي حمل بعضهم على محاربة الفلسفة . فيجد الكنديّ لهــذه العقدة حلاً في التأويل، ويوضح أنّ للكلام العربي معنى حقيقيّاً وآخر مجازيّاً، وأنّه على هذا السبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازاً يشير إلى معان يصل اليهـا المفكّر بالتأويل بشرط أن يكون هـذا المفكّر من « ذوي الدين والألباب » . وقد عمد الكندي الى التأويل في رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد

(١) الواتر من يصيب غيره بظلم موجع .

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٥. قارن هذا القول بقول أحد الفلاسفة المعاصرين : « S'il faut philosopher, philosophons. Et s'il ne faut pas philosopher, philosophons sans savoir pourquoi il ne faut pas philosopher ».

ابن المعتصم وسمّاها « رسالة في الإبانة عن سجود الجرْم الاقصى وطاعته لله عزّ وجلّ » ، وقد فسّر السجود والطاعة بمعنى إظهار عظمة الله والانتهاء الى أمره .

ولئن كان ثمّ فرقٌ بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء فذلك في الطريقة والمصدر والخصائص . وذلك ان علوم الانبياء تأتيهم بفعل إلهي يطهّر نفوسهم ويهيّئها لتقبُّل تلك العلوم بطريقة عجيبة تخرج عن مقدرة الطبيعة ؛ ثمّ ان علوم الانبياء موجزة بيّنة قريبة السّبيل محيطة بالمطلوب .

وخلاصة القول أنّه من الواجب، في نظر الكنديّ، اقتناء الفلسفة . ولذلك جدّ هو في طلبها، وكانت طريقته في ذلك اتّباع أقوال القدماء وإيرادها على أقصد السُبل وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامّاً، على مجرى عادة اللسان وسنّة الزمان، وبقدر الطّاقة، والابتعاد عن معالجة ما لا يرتاح الى معالجته ابناء عصره أو على حدّ قوله « الانحصار عن الاتّساع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة، توقّياً سوء تأويل كثير من المتّسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحقّ. وإن تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق[١] » .

هذا وقد كانت طريقة الكنديّ منطقيّة رياضيّة، وقد اهتمّ شديد الاهتمام للناحية الشكليّة ، كما اهتمّ لإيضاح المفاهيم حتى إنّه وضع رسالة « في حدود الأشياء ورسومها » ضمّنها تعريفات كثيرة لمفهومات متنوّعة، فقال فيها مثلاً :

العلة الاولى: مُبدعة ، فاعلة ، متمّمة الكلّ ، غير متحرّكة .

العقل : جوهر بسيط مُدرك للاشياء بحقائقها .

الطبيعة : ابتداء حركة وسكون عن حركة ، وهو أوّل قوى النفس .

النّفس : تماميّة جِرْم طبيعيّ ذي آلة قابل للحياة ؛ ويُقال : هي استكمال أوّل لجسم طبيعيّ ذي حياة بالقوّة، ويُقال : هي جوهر عقل متحرّك من ذاته بعَدد مؤلّف .

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٠٣ .

الجِرم : ما له ثلاثة ابعاد .

الابداع : إظهار الشيء عن لَيْس .

الهيولى : قوّة موضوعة لحمل الصُّوَر، منفعلة .

الصورة : الشيء الذي به الشيء هو ما هو .

٤ ــ الكنديّ والفلسفة الطبيعيّة : عرض الكنديّ للفلسفة الطبيعية في رسائل عدة منها رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني «في إيضاح تناهي جِرْم العالم»، ورسالته في «مائيّة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يُقال : لا نهاية له»، ورسالته الى عليّ بن الجهم «في وحدانيّة الله وتناهي جِرم العالم»، ورسالته «في الإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، ورسالته الى أحمد بن المعتصم «في الإبانة عن سجود الجِرم الاقصى وطاعته لله عزّ وجَلّ»، ورسالته «في أنّه توجد جواهر لا أجسام»، الى غير ذلك من الرسائل . والذي نلاحظه عندما نقرأ هذه الرسائل واشباهها انّ الكنديّ ينحو في طبيعيّاته نحواً أرسطاليسيّاً افلاطونيّاً، ويتّبع طريقة التخيّر والتوفيق بين ارسطو وافلاطون، ويرى أنّ للكون علّة قصوى هي الله الذي خلق العالم ونظّمه ودبّره وصيَّر بعضه علّةً لبعضه الآخر، وهكذا كان الكون ايْس من ليس، اي موجودا من اللاموجود، لانّه من إبداع الله، ومن ثمّ يُنكر الكنديّ قِدَم العالم . وهو يرى انّ في الكون حركات مختلفة منها الحركة الكونيّة الفساديّة، ولكي يبحث عن علّة تلك الحركة ينظر في العلل الاربع[1] التي اثبتها ارسطو والتي هي علل كون كل كائن وفساد كلّ فاسد . وهو ينتهي الى انّ العلّة القصوى الفاعلة لكون كل كائن وفساد كل فاسد هي العلّة الاولى اعني الله علّة العلل، والى ان العلّة القريبة هي جميع الاشخاص السماويّة، اي الكواكب، التي تعمل بواسطة العناصر الاربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . والكون والفساد

---

(١) جاء في رسالته «في حدود الاشياء ورسومها»، ص ١٦٩ : العلل الطبيعية أربع : ما منه كان الشيء أعني عنصره (وهي العلة المادية)، وصورة الشيء التي بها هو ما هو (العلة الصورية)، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علة (العلة الفاعلة)، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله (العلة الغائية) .

محصوران تحت فلك القمر لانّهما، في نظر الكنديّ ومن سبقه، لا يكونان الا في ذوات الكيفيّات والمتضادّات. والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس هي اوّل الكيفيّات؛ والجِرم الاقصى من العالم اي ما بين حضيض القمر الى آخر نهاية جسم الفلك لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد [١] .

وهكذا يُثبت الكنديّ للعالم قسمين : ما دون فلك القمر، وما يمتدُّ من فلك القمر الى منتهى العالم. اما القسم الاول فمملوءٌ بالعناصر الاربعة وما تركّب منها، وهو عالم التغيُّر والكون والفساد. واما القسم الثاني فهو غير قابل لقوانين الكون والفساد لانّه خال من الكيفيّات. والارض في وسط العالم، وهي كُرَة ثابتة في مكانها تُحيط بها كُرة من الماء ثم كرة من الهواء واخيراً كرةٌ من النار. ثم تأتي الافلاك باجرامها وآخرها الفلك الاقصى الذي يحيط بالعالم ويسمّيه الكنديّ « جسم الكلّ »، وهذا الجسم «لا ملاء بعده، لأنه لا جسم بعده، ولا خلاء بعده» لانّ معنى الخلاء « مكان لا متمكّن فيه، والمكان والمتمكّن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، فان كان مكان كان متمكّن اضطراراً، وان كان متمكّن كان مكانٌ اضطراراً [٢] ... » وحركة الفلك دائريّة، وهو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم.

ويُثبت الكنديّ في رسالة « الإبانة عن سجود الجِرم الاقصى وطاعته لله عزّ وجلّ »، أنّ الفلك بجميع أجرامه حيّ، وأنّ للاجرام الفلكيّة الحسّ البصري والحسّ السّمْعيّ فقط، وهاتان الحاسّتان تطلبان النُّطق والتمييز، ومن ثمّ فالاجرام الفلكيّة حيّة ناطقة مميِّزة. ولمّا كانت الافلاك علّة قريبة لما في عالم الكون والفساد، كانت الحياة على الارض معلولة حياة الجرْم الاقصى، وكان الفلك هو الذي يُحدث الحياة في العالم الارضيّ إذ يدور بحركته الدائمة على أنحاء

(١) طالع رسالة الكندي « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

(٢) طالع رسالة الكندي في الفلسفة الاولى، ص ١٠٩ من مجموعة الرسائل .

معيّنة فتنشأ الحياة على الارض من تلك الحركة ، وتخرج من القوّة الى الفعل . قال الكنديّ : « هذه التي ينبغي أن نُحِسّ بها عِظم قدرة الله جلّ ثناؤه ... وأن تتوهّم الكلّ حيواناً واحداً مفضّلًا ، إذ هو جرمٌ ولا فراغ فيه ؛ وفي أكثره - أعني الجِرم العالي الاشرف - القوّة النفسانيّة الشّريفة الفاعلة فيما دونه هذه القوى النفسانيّة ، على قدْر الامر الاصلح في كلّ واحد من ذوات الانفس ، كانسان واحد[1] » .

هكذا يقيم الكنديّ نظام الكون ، ويُثبت للعالم نفساً كليّة هي العلة الفاعلة القريبة للنفوس على وجه الارض .

حدوث العالم :

ثم يعرض الكندي لقضيّة حدوث العالم ، فيحاول أن يقيم البرهان عليها ، مخالفاً أرسطو ومتّبعاً تعاليم الدين الإسلامي ، ومجارياً آراء المتكلّمين في عصره . وبرهان الكنديّ قائم على تحديد معنى الزّمان والحركة . فهو يثبت أن كلّ ما في العالم متحرّك ، والحركة هي تبدّل الاحوال ؛ « وكلّ تبدّل فهو عادٌّ مدّة المتبدّل ، أي الجِرْم ، فكلُّ تبدّل فهو لذي زمان » ومن ثمّ فالزمان « مدّة تعدُّها الحركة » وهو « عدد الحركة » ، فان كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمانٌ ، و « الحركة إنما هي حركة الجِرم ، فان كان جِرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة » ومن ثمّ « فالجِرْم والحركة والزّمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنّيّة[2] ، فهي معاً » . والزّمان مُتناهٍ ، إذ لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له ، وذلك لأنّ الجرم المتحرّك متناهٍ ومن ثمّ حركته متناهية . ويزيد الكنديّ أنّه من الممكن تخيل زمان لا متناهٍ بالقوّة فقط ، وهو يوضح ذلك بقوله : « وإنما جرم الكلّ ممكنٌ أن يُزاد فيه

(١) رسائل الكندي ، ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

(٢) أي الوجود .

بالوهم زيادة دائمة بأن يُتوهَّم أعظم منه، ثمّ أعظم من ذلك دائماً ـ فانّه لا نهاية في التزيد من جهـــة الإمكان -- فهو بالقوّة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان، أعني أن يكون الشيء المقول بالقوّة، فكلُّ ما في الذي لا نهاية له بالقوّة فهو أيضاً بالقوّة لا نهاية له[1] » . وبما أنّ الأمر كذلك فالجِرم والحركة والزمان متناهية ولها بداية، وهي من ثمَّ مُحدثة .

النفس البشرية وقواها :

لا نعرف للكندي رأياً خاصّاً في النفس بل عرضاً لآراء غيره من الفلاسفة الاقدمين . لكن هذا العرض ، إن دلّ على شيء، فانما يدلُّ عـــلى مدى معرفة الكندي بالفلسفة اليونانيّة وأمانته في ذكر المصادر التي أخذ عنها بالإضافة إلى ان اختياره لبعض الآراء دون سواها يعني أنـّه يتبنّاها ويؤمن بسدادها .

في مجموعة «رسائل الكندي الفلسفيّة» التي أشرنا إليها غير مرّة رسالة عنوانها : «القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة[2]» تليها رسالة قصيرة بعنوان « كلام للكندي في النفس مختصر وجيز[3]» .

ويظهر من كلتا الرسالتين أن الكندي لم يعرف « كتاب النفس » لارسطو ، وأن ما ينسبه إلى المعلـّم الأول إنما استمدّه من « كتاب الربوبيّة » لافلوطين الافلاطوني النزعة، وهو كتاب نُـسب خطأً إلى أرسطو كما رأينا في الجزء الاوّل من هذا الكتاب. غير أنه يحدد النفس في رسالة « حدود الاشياء ورسومها » بأنها: « تماميّة جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة » أو : « استكمال أوّل لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة» . وهذان التعريفان لارسطو ومدرسته ويليهما تعريف ثالث ذو نزعة فيثاغوريّة أفلاطونية : « هي جوهر عقل متحرّك من ذاته بعدد مؤلـّف » .

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠٣ .

(٢) المجموعة، ص ٢٧٢ — ٢٨٠ .

(٣) صفحة ٢٨١ — ٢٨٢ .

إن ما يثبته الكندي عن طبيعة النفس، هو أنها «جوهر بسيط، إلهي روحاني»، «لا طول له ولا عمق ولا عرض» ونور «من نور الباري» وليس له كلام صريح في أصلها : هل وُجدت قبل البدن كما يعتقد أفلاطون، أم خلقت معه وحلّت فيه حسب اعتقاد المسلمين ؟ يقول الكندي : «وإنما نجيء في هذا العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيّارة، ليس لنا مقام يطول . وأمّا مقامنا ومستقرّنا الذي نتوقّع فهو العالم الاعلى الشريف الذي تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت» . وفي هذا القول اعتراف صريح بخلود النفس، يدعمه ما جاء في آخر الرسالة : «فيا أيها الإنسان الجاهل، ألا تعلم أنّ مقامك في هذا العالم إنما هو كلمة، ثم تصير الى العالم الحقيقي، فتبقى فيه إلى أبد الآبدين» . أمّا من أين جئنا، أمن العدم أم من العالم الذي اليه نعود، فذلك ما لم يذكره لنا الكندي[1] .

ويظهر أن الكندي لا يعتقد بخلود النفس في الشقاء، بل يؤمن بخلاصها عندما ينقل عن أفلاطون «وليس كلّ نفس تفارق البدن تصير من ساعتها الى ذلك المحل»[2]، لأنّ من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة . فمنها ما يصير إلى فلك القمر، فيقيم هناك مدّة من الزمان، فاذا تهذّبت ونقيت ارتفعت إلى فلك عطارد، فتقيم هناك مدّة من الزمان، فاذا تهذبت ونقيت ارتفعت الى فلك كوكب أعلى فتقيم في كلّ فلك مدّة من الزمان ؛ فاذا صارت إلى الفلك الاعلى ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحسّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت إلى عالم العقل ... وطابقت نور الباري ... وفوّض اليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذّ بفعلها والتدبير لها» .

أمّا علاقة النفس بالبدن فهي علاقة عارضة . فهي متّحدة به، لا تفعل أفعالها إلا بواسطته، بالرغم من كونها «متفردة عنه مباينة له» تبقى بعد فنائه.

---

(١) يذكر ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة للكندي رسالة عنوانها «فيا للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس» . لكن الرسالة لم تصل الينا لنتمكن من معرفة رأي الكندي الصريح في هذا الموضوع الخطير .

(٢) أي «خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري» .

أمّا قوى النفس فهي كثيرة، يذكر منها الكندي القوّتين العظيمتين المتباعدتين : **الحسيّة والعقليّة**، وقوى أخرى متوسّطة بينهما هي **القوة المصوّرة والغاذية والنامية والغضبيّة والشهوانيّة.**

ويذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس فيقول : « ثمّ إنّ أفلاطون قاس القوّة الشهوانيّة التي للانسان بالخنزير » والقوّة الغضبيّة بالكلب، والقوّة العقليّة التي ذكرنا بالملك، وقال : « من غلبت عليه الشهوانيّة، وكانت هي غرضه واكثر همّته، فقياسه قياس الخنزير . ومن غلبت عليه الغضبيّة، فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوّة النفس العقليّة وكان دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الإشياء والبحث عن غوامض العلم، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه » .

وجميع القوى تتعلّق بالنفس، لكنّ منها ما له آلة أولى مشتركة بين الحسّ والعقل وهي الدماغ الموضوع لجميـــع القوى النفسيّة، ومنها ماله آلات ثوان كالعين والاذن والانف واللسان وجميع اعصاب اللمس .

أ ـ **القوّة الحاسّة** :

- آلاتها **الحواس الخارجيّة الخمس** وهي التي تدرك صور المحسوسات «محمولة في طينتها» أي في هيولاها ومادّتها . وهي لا تقدر أن تركّب الصور التي تدركها، فالبصر مثلاً « لا يقدر على ان يوجدنا إنساناً له قرن أو ريش أو غـــير ذلك ممّا للانسان في الطبع » . وهذه القوّة الحاسّة المشتركة للحيوان أجمع لا تدرك إلا « صور أشخاص الاشياء » اي الصور الجزئيّة « التي هي اللونيّة والشكليّة والطعميّة والصوتيّة والرائحيّة واللمسيّة وكل مـــا كان كذلك من الصور ذوات الطين (المادّة) . « والقوّة الحاسّة ليست هي شيئاً غير النفس ولا هي في النفس كالعضو في الجسم بل هي النفس[١] » .

(١) رسالة في العقل في « رسائل الكندي الفلسفية »، ص ٣٥٥ .

والحاس والمحسوس في النفس شيء واحد، « والمحسوس كلّه ذو هيولى أبداً » والأشخاص الجزئيّة الهيولانيّة وحدها واقعة تحت الحواس .

ب ـ القوى المتوسّطة :

- منها **القوّة المصوّرة** « أعني القوّة التي توجد صور الاشياء الشخصيَّة، بلا طين، اعني مع غيبة حواملها عن حواسّنا... فانّ الفصل بين الحسّ وبين القوّة المصوّرة أنّ الحسّ يوجدنا (يجعلنا ندرك) صور محسوساته محمولة في طينها، فأمّا هذه القوّة فانها توجدنا الصور الشخصيَّة مجرّدة، بلا حوامل بتخطيطها (بشكلها) وجميع كيفيّاتها وكميّاتها » . « وقد تعمل هـــذه القوّة أعمالها في حال النوم واليقظة » ومن ميّزاتها أنّها تستطيع التركيب فتركّب مثلًا إنساناً برأس أسد .

- ومنها **الحفظ** أي القوّة الحافظة، لأنها تقبل تقبُّل الصور التي تؤدّيها اليها المصوّرة وتحفظها .

- ودون هاتين القوّتين **القوّة الغضبيّة** ـ ويسمّيها الكندي في « حدود الاشياء ورسومها » القوّة الغلبيَّة وهي التي « تتحرّك على الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم » ؛ والقوّة التي يغضب بها الانسان غير النفس « التي تمنع الغضب ان يجري الى ما يهواه » .

والقوّة الشهوانية وهي التي « تتوق في بعض الاوقات الى بعض الشهوات »، وهي أيضاً غير النفس لأن النفس تمنعها احياناً من نيل شهواتها « والمانع لا محالة غير الممنوع، لانه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه » .

- ويذكر الكندي أيضاً **القوى الغاذية والقوة المنمّية**، لكنّه لا يذكر عنهما شيئاً، والواضح أن رأيه فيهما لا يختلف عن رأي ارسطو .

ج ـ القوّة العاقلة :

هي التي تدرك صور الاشياء مجرّدة عن هيولاها ، أي تـــدرك الأنواع

والأجناس ولا تدرك الاشخاص، كما تدرك مبادىء المعلومات مثل إدراكها مثلاً أن لكل معلول علة وأن الإيجاب والسلب لا يوجدان في موضوع واحد في آن واحد .

وللكندي في العقل رسالة بحث فيها قضية العقل متأثراً بارسطو وشراحه ولا سيما اسكندر الأفروديسي . وقد عرضنا رأي أرسطو[1] ورأي اسكندر[2] ، وها نحن نذكر الآن رأي الكندي الذي يقسم العقل على الوجه التالي :

١ – العقل الذي بالفعل أبداً .

٢ – العقل الذي بالقوة .

٣ – العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل .

٤ – العقل الظاهر .

ولا بد لنا لفهم مذهب الكندي في العقل أن نعود الى هذا النص من كتابه في الفلسفة الأولى حيث يقول : « أنواع الاشياء... إذا اتحدت بالنفس فهي معقولة والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الانواع بها . وقبل اتحاد الأنواع بها كانت عاقلة بالقوة . وكل شيء هو لشيء بالقوة فانما يخرجه الى الفعل شيء آخر هو ذلك المخرج من القوة الى الفعل، بالفعل . والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة الى أن صارت عاقلة بالفعل، أعني متحدة بها أنواع الاشياء وأجناسها، أعني كلياتها، هي الكليات أعيانها . فانها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة، أي لها عقل ما، أي بها كليات الاشياء فكليات الاشياء اذ هي في النفس خارجة من القوة الى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة، فهي العقل الذي بالفعل الذي اخرج النفس من القوة الى الفعل [3] » .

فعلى ضوء هذا النص نفهم أن العقل واحد، يكون في النفس بالقوة ويخرج

---

(١) الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٩١ .
(٢) المرجع ذاته، ص ١٠٥ .
(٣) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٥٤ – ١٥٥ .

الى الفعل، ولا تحت تأثير عقل بالفعل هو العقل الفعّال عند أرسطو والفارابي وأتباعهما، بل تحت تأثير المعقولات التي هي دائماً بالفعل، وهذه المعقولات هي أنواع الاشياء وأجناسها، أي المثل الافلاطونيّة بالذات. أما أفلاطون فانه يجعل إدراك هذه المعقولات بالتذكُّر. وأما الكندي فيقول: «النفس عاقلة بالقوّة وخارجة بالعقل الاوّل، اذا باشرته، الى أن تكون عاقلة بالفعل. فانها اذا اتّحدت الصورة العقليّة بها لم تكن هي والصورة العقليّة متغايرة، لانها ليست بمنقسمة فتتغاير؛ فاذا اتّحدت بها الصورة العقليّة فهي والعقل شيءٌ واحد؛ فهي عاقلة ومعقولة. فاذن العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس [1]».

وعند حصول المعقولات للعقل بالقوّة يصبح عقلًا بالفعل. وهذا العقل بالفعل، عند استعماله هو العقل الظاهر، وعند وجوده في النفس هو قنية، أي ملكة. ويكون العقل المستفاد هو كليّات الاشياء، لا من حيث هي قائمة في ذاتها، فتكون عقلًا أوّل، بل من حيث هي حاصلة في النفس بالفعل بشكل صورة لا هيولى لها ولا فنطاسيا.

ويختم الكندي رسالته في العقل بقوله:

«فاذن العقل إمّا علّة وأوّل لجميع المعقولات والعقول الثّواني، وإمّا ثانٍ. وهو بالقوّة للنفس، ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل. والثالث هو الذي بالفعل للنفسَ قد اقتنتْهُ، وصار لها موجوداً، متى شاءت استعملتهُ، وأظهرته لوجود غيرها منها [2]، كالكتابة في الكاتب، فهي له معدّة ممكنة، قد اقتناها، وثبتت في نفسه، فهو يُخرجها ويستعملها متى شاء. واما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجته، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل. فاذن الفَصلُ بين الثالث والرابع أنّ الثالث قنيَة للنفس، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها، ولها أن تُخرجه متى شاءت؛ والرابع أنه إمّا وقت قنيته أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً، متى استعملته النفس؛

(١) المصدر ذاته، ص ٣٥٦.

(٢) أي لتوجده في غيرها.

فاذن الثالث هو الذي للنفس قُنية، قد تقدّمت، ومتى شاءت كان موجوداً فيها، وأمّا الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل [١] » .

ويعرض الكندي لقضية أخرى متعلقة بالنفس هي قضية النوم والرؤيا، فيعالجها في رسالة خاصّة، ويرى أن النوم والرؤيا هما ممّا يعرض للنفس، ومن ثَمّ فلا يستطيع فهمها إلاّ من أتقن دراسة النفس، وهو يذكّر أنّ « من قوى النفس القوّتين العظيمتين المتباعدتين : الحسيّة والعقليّة، وأنّ قواها المتوسّطة بين الحسّ والعقل موجودة جميعاً في الانسان الذي هو الجِرم الحيُّ النّامي » . ثمّ يحدّد النوم بقوله : « النوم هو تَركُ استعمال النفس للحواسّ جميعاً »، وخشية أن ينشأ التباس بسبب ما يعرض للانسان من مرض يفقده استعمال الحواسّ، يزيد : « النوم هو تَرْكُ الحيّ الثابت على طباعه في الصحّة استعمال الحواسّ بالطّبع » . ومتى تركت النفس استعمال الحواسّ جميعاً عملت المصوّرة (المخيّلة) عملها فجعلتنا نستحضر صور المحسوسات مجرّدة عن مادّتها المحسوسة . وهذه المصوّرة تعمل في النوم وفي اليقظة، وهي في النّوم أظهر فعلاً . وهي تعمل في اليقظة « فقد نجد المستيقظ الذي نفسه مستعملة بعض حواسّها تتمثّل له صور الاشياء التي يفكّر فيها، وعلى قدر استغراق الفكر له وتَركه استعمال الحواسّ تكون تلك الصور أظهر له، حتى كأنّه يشاهدها بحسّه، وذلك اذا انتابه من الشغل بفكره عن الحسّ ما يُعدمه استعمال البصر والسّمع [٢] » .

ويرى الكنديّ أنّ المخيّلة تقدّم صوَرَها بطريقة أبين وأتقن ممّا تقدّمه الحواس، وأنّها تستطيع، دون الحواسّ، أن تركّب الصّور، فتركّب لنا مثلاً إنساناً له قَرْنٌ أو ريش . وهكذا تكون الرؤيا « استعمال النفس الفكرَ ورفع استعمال الحواسّ من جهتها »، وهي بالنظر الى أثرها « انطباع صور كلّ ما وقع عليه

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٥٧ – ٣٥٨ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٩٥ – ٢٩٦ .

الفكر من ذي صورة، في النفس، بالقوّة المصوّرة، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر ».

ولكي يفسّر الكنديّ سبب رؤيتنا أحياناً الأشياء قبل كونها، في الرؤيا، وسبب رؤيتنا أشياء تُرينا أضدادها، يعمد الى مذهب أفلاطون القائل بأنّ النفس تعلم كلّ شيء بالطّبع وأنها موضع لجميع أنواع الاشياء الحسيّة والعقليّة: « إنّ النفس، لانها علاّمة يقظانة حيّة، قد ترمز بالاشياء قبل كونها، أو تنبىء بها بأعيانها؛ فاذا كان الحيُّ متهيّئاً لكمال القبول بالنقاء من الاعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس، وكانت النفس قويّة على اظهار آثارها في آلة ذلك الحيّ، أدّت الاشياء أعيانها قبل كونها؛ وعلى قدر حاله في التهيّؤ كذلك يكون كثرة ما يؤدّي الاشياء أعيانها ... » واذا كانت الآلة أقل تهيّؤاً لقبول الآثار فان النفس عند ذلك تحتال للإنباء بالشيء عن طريق الرمز، فاذا أرادت مثلاً أن تُنبئه بسفر « ولم تقوَ الآلة على أن تقبلَ أسباب الفكر النقيّة »، أرتْهُ ذاته طائرةً من مكان الى مكان، فرمزت له بذلك الى النُّقلة، وكان الوصول الى معرفة الحقيقة بواسطة التأويل. واذا ضعفت الآلة عن قبول قوّة الرّمز جاء الشيء بالضدّ، وهذه هي الرّؤية التي تُري رائيها ضدّ ما يرى في منامه، « كالذي رأى إنساناً مات، فطالت مُدّته، ورأى إنساناً افتقر فكثُر ماله ». واذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب، كانت رؤياها أضغاثاً، أي صوراً مختلطة لا تنبىء بشيء واضح [1].

تلك آراء الكندي في الاحلام والرؤى، وهي كما لا يخفى، لا تقوم على أساس علميّ حقيقيّ، وهي مزيج من مبادىء ارسطاليسيّة واحلام أفلاطونيّة واستنتاجات خياليّة.

٥ - فلسفة ما بعد الطبيعة :

يتناول الكندي فلسفة ما بعد الطبيعة في رسائل عدّة ولا سيّما في رسالتيه

(١) طالع رسائل الكندي، ص ٣٠٣ - ٣٠٦.

« في الفلسفة الأولى » و « في وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم » وهو يبحث في طبيعة الله ووجوده وصفاته .

أمّا **طبيعة الله** فهي أنّه الإنّيّة الحقّ « التي لم تكن لَيْسَ ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيس أبداً [1] » . فالله هو الوجود التامّ الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجودٌ الا به . وقبل تفصيل صفات الله نريد ان نبسط براهين وجوده كما وردت عند فيلسوفنا .

لكي يبرهن الكنديّ على وجود الله يعمد الى صفتَي الحدوث والكثرة في الموجودات وإلى تدبير الكون ونظامه، وهكذا يُقعد براهينه على وجود الحركة والكثرة والنظام، وذلك ممّا نجده عند أرسطو وغيره من الفلاسفة الأقدمين . وإليك كيف يفصّل هذه البراهين . يتساءل الكنديّ ويقول : « هل يمكن أن يكون الشيء علّة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ » ويجيب أنّ ذلك غير ممكن . وتفصيل ذلك أنّ العالم حادِث، له بداية في الزمان، وذلك لأنه متناهٍ، ومن ثمّ فلا بُدّ له من مُحدِث . قال الكنديّ : « يمتنع أن يكون جِرْمٌ لم يزَل، فالجرمُ إذن مُحدَث اضطراراً، والمحدَث مُحدَث المُحدِث، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف، فللكلّ مُحدِثٌ اضطراراً عن ليس [2] » .

ثمّ يبسط الكنديّ برهاناً ثانياً قائماً على الكثرة في الموجودات، فيقول انّه لا يمكن ان تكون في الاشياء كثرة بلا وحدة، ولا وحدة بلا كثرة، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ؛ ولما كانت المحسوسات كلّها مشتركة في الكثرة والوحدة، كان ذلك عن علّة، لا عن صدفة، وهذه العلّة غـــير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة، لانه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتها لكان هنالك لا نهاية بالفعل، أي علّة لعلّة، وعلّة لعلّة إلى ما لا نهاية له، والحال انه « لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية »، فلم يبقَ إلاّ أن يكون لاشتراكهما علّة أخرى غير ذاتها، أرفع وأشرف منهما وأقدم، إذ العلّة قبل

---

(١) « الانية » هي الوجود « والليس » هو اللاموجود « والايس » هو الموجود .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠٧ .

المعلول بالذات. قال الكنديّ: «فليست علّة اشتراك الكثرة والوحدة، مع الاشياء الكثيرة الواحدة، في جنس، ولا شبه، ولا مشاكلة، بل هي علّة كونها وثباتها، أعلى وأشرف وأقدم منها». والسبب في ذلك هو «أن المشاركة تجب في المشتركات بعلّة خارجة عن المشتركات» وإلاّ كانت العِلل بلا نهاية وهذا ممتنع، «وانّ اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات... والعلّة اقدم من المعلول بالذات»، و«أن المتشابهة في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحمرة، والشكل والشكل، وما كان كذلك[1]».

وأخيراً يقدّم الكنديّ برهاناً ثالثاً على وجود الله قائماً على التدبير، ويقول: «العالم المرئيّ لا يمكن أن يكون تدبيره إلاّ بعالمٍ لا يُرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلاّ بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالّة عليه». وهذا البرهان هو برهان الغائيّة في الكون الذي فصّله أرسطو.

بقي ان نقول كلمة في موقف الكندي من صفات الله، وتلك قضيّة كانت موضوع جدال شديد في ذلك العصر. وقد ذهب الكنديّ فيها مذهب المعتزلة، فجعل الوحدة أخصّ صفات الله، ومن ثمّ فالله واحد بالعدد، واحد بالذّات، ولا يمكن ان يكون كثرة في جوهره، ومن ثم فالصفات هي أنّ الله عالم، وحيّ، وقدير وما إلى ذلك. ولما كانت الوحدة أخصّ صفات الله راح الكنديّ بطرق مختلفة يبرهن عن وجوب تلك الوحدة في الله، ويوضح أن الله لا تجوز فيه الكثرة لأنه «لا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كميّة، ولا ذو كيفيّة، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصْل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصّة، ولا ذو عَرض عامّ، ولا متحرّك... فهو إذن وحدة فقط محض، اعني لا شيء غير وحدة...».

والله من ثَمّ هو أزليّ. والازليّ «هو الذي لم يجب ليس هو مطلقاً؛ فالأزليّ لا قبلَ كونيّاً لهويّته؛ فالأزليّ هو لا قوامُه من غيره؛ فالازليّ لا

(١) الرسائل، ص ١٤٢ – ١٤٤.

المعلول بالذات. قال الكنديّ : « فليست علّة اشتراك الكثرة والوحدة، مع الاشياء الكثيرة الواحدة، في جنس، ولا شبه، ولا مشاكلة، بل هي علّة كونها وثباتها، أعلى وأشرف وأقدم منها » . والسبب في ذلك هو « أن المشاركة تجب في المشتركات بعلّة خارجة عن المشتركات » وإلاّ كانت العِلل بلا نهاية وهذا ممتنع، « وانّ اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات... والعلّة اقدم من المعلول بالذات»، و« أن المتشابهة في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحمرة، والشكل والشكل، وما كان كذلك[1] » .

وأخيراً يقدّم الكنديّ برهاناً ثالثاً على وجود الله قائماً على التدبير، ويقول : « العالم المرئيّ لا يمكن أن يكون تدبيره إلاّ بعالمٍ لا يُرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلاّ بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالّة عليه » . وهذا البرهان هو برهان الغائيّة في الكون الذي فصّله أرسطو .

بقي ان نقول كلمة في موقف الكندي من صفات الله، وتلك قضيّة كانت موضوع جدال شديد في ذلك العصر . وقد ذهب الكنديّ فيها مذهب المعتزلة، فجعل الوحدة أخصّ صفات الله، ومن ثمّ فالله واحد بالعدد، واحد بالذّات، ولا يمكن ان يكون كثرة في جوهره، ومن ثم فالصفات هي أنّ الله عالم، وحيّ، وقدير وما إلى ذلك . ولما كانت الوحدة أخصّ صفات الله راح الكنديّ بطرق مختلفة يبرهن عن وجوب تلك الوحدة في الله، ويوضح أن الله لا تجوز فيه الكثرة لأنه « لا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كميّة، ولا ذو كيفيّة، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصْل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصّة، ولا ذو عَرض عامّ، ولا متحرّك... فهو إذن وحدة فقط محض، اعني لا شيء غير وحدة ... » .

والله من ثَمّ هو أزليّ . والازليّ « هو الذي لم يجب ليس هو مطلقاً ؛ فالأزليّ لا قبلَ كونيّاً لهويّته ؛ فالأزليّ هو لا قوامُه من غيره ؛ فالازليّ لا

(١) الرسائل، ص ١٤٢ – ١٤٤ .

علّة له؛ فالازليّ لا موضوع له، ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب – أعني ما من أجله كان – لان العلل المقدّمة (اي التي تكلّم عليها سابقاً وهي العلل المعروفة) ليست غير هذه».

والازليّ لا يفسد لانّ الفساد هو تبدّل المحمول لا الحامل الاوّل. والازلي لا يتحرّك لانّ في الحركة تبدُّل أيضاً وهذا منافٍ للوجود التامّ في الله؛ وبما أن الازليّ لا يتحرّك فليس له زمان لانّ الزمان عدد الحركة. ولكنّ لهذا الازليّ فعلاً خاصّاً هو الإبداع، «اي تأييس الأيسات عن ليس[1]»، وذلك بدون ان يلحقه ايّ نوع من أنواع الانفعال او التأثر. وهكذا فالله هو العلّة الاولى التي لا علّة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتمّمة التي لا متمّمَ لها، والمؤيّسة الكلّ عن ليس.

٦ – حُكم عام على فلسفة الكندي وأسلوبه :

الكندي أول فيلسوف عربي خاض في الموضوعات الفلسفيّة والعلميّة وعالجها بلغة الضاد فكان شأنه في ذلك شأن ديكارت في اللغة الفرنسية، مع ما بين الفيلسوفين من تفاوت في الزمان والنزعة والعمق. وكان على الكندي، وهو المطّلع على آراء الفلاسفة الاقدمين، أن يعرّف العرب مذاهبَ لم يألفوها من ذي قبل ويخوض أمامهم في موضوعات لم تجد بعد الى اذهانهم منفذاً؛ إن المهمّة كانت شاقّة لكنّ الكندي عرف كيف يؤدّيها على أحسن وجه.

أمّا قضيّة المصطلحات الفلسفيّة، فقد نحا فيها النحوَ الافضل، أي إنّه حذا حذوَ النقلة في عصره، فعمد أوّل ما عمد الى اللغة العربيّة باحثاً فيها عن الكلمات التي تعبّر بشكل واضح عن مدلول الكلمات اليونانيّة، وعند استعماله للكلمة اليونانيّة يذكر ما يقابلها بالعربيّة، مثل الحكمة والفلسفة، والمصوّرة والفنطاسيا،

---

(١) اي ايجاد الموجودات من لا شيء.

والعنصر والاسطقس، والهيولى والطين أو المادّة الخ. وقد شعر الكندي بالحاجة الى تحديد المصطلحات الجديدة ليقرّبها من أفهام القارىء. فألّف رسالة خاصّة في ذلك هي أقدم أثر من نوعــــه وصل الينا، ولم يكتف بذلك، بل لجأ الى تحديد الكلمات غير مرّة في رسائله، فهو مثلاً في اول كتابه «في الفلسفة الاولى» يقول: «الفلسفة الاولى التي حدُّها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان»، ثم يذكر الفلسفة الاولى ويضيف: «أعني علم الحقّ الاول الذي هـــو علّة كل حق». ويقول في الفنّ الاوّل من الكتاب نفسه: «إذ الاشياء كليّة وجزئيّة، أعني بالكلّي الاجناس للانواع، والانواع للاشخاص، وأعني بالجزئيّـــة الاشخاص للأنواع». امّا ما تتصف به تحديداته فهو الدقّة والإيجاز، فهو يحدد **الجرم** مثلاً «ما له ثلاثة أبعاد»، **والعنصر** «طينة كل طينة»، **والعمل** «فعل بفكر»، **والعزم** «ثبات الرأي على الفعل»، **والمعرفة** «رأي غير زائل»، **والاتصال** «اتحاد النهايات»، والانفصال تباين المتّصل» الخ. ويشير أبو ريدة الى أنّ الكندي «ينفرد بأنه، إذ يحاول وضع الاصطلاح، يعمد أحياناً الى إحياء كلمات عربيّة قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال مثل كلمة «الأيس» للدلالة على الموجود بالإجمال[1]» ثم يجمعها أيسات، ويشتقّ منها فعل «أيَّس» ومصدر «التأييس» واسم الفاعل «مؤيِّس» واسم المفعول «مؤيَّس»، فيصبح تحديد الفعل الإبداعي الحقيقي عنده: «تأييس الأيسات عن ليس». ويتصرّف الكندي باللغة العربيّة فيشتقّ فعل هوّى يهوّي، تهوّى يتهوّى من الضمير المنفصل «هو». وهو مع ذلك «راسخ القدم في علم اللغة، فنحن نجد اسلوبه قويّاً من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقيّة اللغويّة التي يدهش لها القارىء الحديث، فاذا تصفّح المعاجم وجد أنها صيَغ صحيحة[2]».

وكان لا بدّ ان يلجأ الكندي إلى مصطلحات سقطت فيما بعد وابدلت بغيرها،

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠ – ٢١.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٣.

فنجد عنده مثلاً « القنية » بمعنى الملكة ومعنى الملك، و « الطينة » بمعنى الهيولى او المادّة، و « مجرّدة » بمعنى مفارقة ، و « مائيّة » بمعنى ماهيّة، و « الحامل » بمعنى القابل، و « أوجد » بمعنى أدرك، و « القوّة الغلبيّة » بمعنى القوّة الغضبيّة .

أمّا من حيث الموضوعات الفلسفيّة التي عالجها، فهي نفس الموضوعات التي عالجها الحكماء الاقدمون من قبله . لكنه احتفظ في معالجتها باستقلاله برأيه فلم يكتف بنقل أرسطو او افلاطون او غيرهما من فلاسفة الإغريق، بل اختار من الآراء التي عرفها ما يلائم نزعته الخاصّة ومعتقده الديني . فهو ارسطاليسي النزعة في علم الطبيعة ، لكنه نفى قدم العالم والاصول التي يقوم عليها ، ورفض الاخذ برأي ارسطو في النفس مفضلاً رأي افلاطون ، لما في مذهب هذا الاخير من روحانيّة تتفق مع الدين الاسلامي الذي ينافي نزعة ارسطو الماديّة . أمّا رأيه في الله وصفاته فهو اسلامي معتزلي كما رأينا ولئن كان ثمّ وجه شبه مع الفلاسفة الأقدمين، فهو مع الرواقيين الذين ينظرون الى الله نظرتهم الى مدبّر عاقل للكون يتجلّى تدبيره في النظام البديع المسيطر عليه .

ولكن لم يكن للكندي نظام فلسفي شامل، ولئن كان ابو نصر الفارابي هو المؤسّس الحقيقي للمدرسة الفلسفيّة الإسلاميّة، فالكندي يظل الرائد الاوّل لهذه الفلسفة ، وله يعود الفضل في تبيئتها في العالم العربي وصبغها بالصبغة العربيّة الإسلاميّة الصافية .

مصادر الدراسة

١ ـ **ابن ابي أصيبعة** : عيون الانباء في طبقات الاطباء ـ القاهرة ـ ١٢٩٩ .

٢ ـ **القفطي** : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ طبعة القاهرة .

٣ ـ **ابو ريده (محمد عبد الهادي)** : رسائل الكندي الفلسفية ـ القاهرة ١٩٥٠

٤ ـ **الأهواني (أحمد فؤاد)** : كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ـ القاهرة ـ ١٩٤٨

٥ ـ **عبد الرازق (مصطفى)** : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ـ القاهرة ـ ١٩٤٥ .

1. **Wiedemann,** *Ueber eine astronomische Shrift von Al Kindi.* 1910.

2. **Madkour (I.),** *La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane.* Paris, 1934.

3. **Munk (S.),** *Mélanges de philosophie Juive et arabe.* Paris, 1955. pp. 339-341.

الفصل الثاني

الفـــارابي

١ – تاريخه :

هو ابو نصر محمّد بن محمّد بن طَرْخان بن أوزَلغ المعروف بالفارابي نسبةً الى مدينة فارب التي وُلد فيها نحو سنة ٨٧٠ م/٢٥٧ هـ. وفاراب هي مدينة أُترار الحاليّة الواقعة في اقليم خُراسان التُّركيّ. روى ابن أبي أصيبعة [1] أن أباه كان فارسيّ الاصل تزوّج من امرأة تركيّة وأصبح قائداً في الجيش التُّركيّ، وذكر ان الفارابي اشتغل بالقضاء في بلدته قبل أن يُكبّ على دراسة الفلسفة. وذهب ليون الافريقي الى أنّه كان شريف النّسب، معدًّا لحياة البذخ، فعدلَ عنها راضياً ومال الى حياة العُزلة والتأمّل [2] ».

شبّ الفارابي في بلدته مُكبّاً على الدّرس، وكانت له مقدرة عجيبة على تعلّم اللغات. روى ابن خلّكان [3] أنّ الفارابي صرّح أمام سيف الدّولة أنّه يُجيد سبعين لساناً. ولا يخفى ما في الرواية ممّا يصعب الاخذ به، ولكنّ الامر الثّابت هو أن أبا نصر كان يُجيد العربيّة والفارسيّة والتركيّة والكُرديّة، وذلك ظاهر في مؤلّفاته ولا سيّما « كتاب الموسيقى الكبير ». والظاهر انه كان يجهل اليونانيّة والسّريانيّة لُغتي العلم والفلسفة لذلك العهد.

---

(١) عيون الانباء في طبقات الاطباء، الجزء الثاني، ص ١٤٣.

(٢) Léon l'Africain, de Illustribus Arabiae viris, p. 265.

(٣) وفيات الاعيان، ص ٧١٧.

غادر فيلسوفنا فاراب قاصداً بغداد، عاصمة العلم والمعرفة، إلاّ اننا نجهل تاريخ ذلك الانتقال، وقد يكون لما تجاوز الفارابي الاربعين من عمره، وذلك انه لدى وصوله الى عاصمة الخلافة تتلمذ على أبي بشر متّى المتوفّى سنة ٩٣٩م/٣٢٨ﻫ. والمشهور أنّ أبا بشر متّى كان آنذاك شيخاً وأنّه كان لا يزيد تلميذه الا بعشر سنين.

انصرف الفارابي في بغداد الى دراسة المنطق ثمّ توجّه الى حرّان حيث تابع دراسته على يوحنّا بن حيلان، وكان ذلك في خلافة المقتدر الذي رقي العرش سنة ٩٠٧م/٢٩٥ﻫ. ولعلّ فيلسوفنا كان يجهل العربيّة حين قدم بغداد أو أنه كان يلمُّ بها إلماماً ضئيلاً، وذلك أنّه – على ما ذكر هو بنفسه – كان يدرس النّحو على أبي بكر بن السرّاج لقاءَ دروس في المنطق كان يُلقيها عليه.

لم تكن إقامة الفارابي في حرّان طويلة، فغادرها الى بغداد حيث أكبّ على دراسة الفلسفة بعد إتقانه المنطق، وحيث أقام نحواً من ثلاثين سنة قضاها في التأليف والشّرح والتّعليم. وقد نبغ من تلامذته إذ ذاك الفيلسوف النّصرانيّ الشّهير يحيى بن عديّ.

وفي سنة ٩٤١م/٣٣٠ﻫ انتقل الى دمشق ثمّ اتّصل بسيف الدولة الحمدانيّ صاحب حلب فضمّه الى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفّي الفارابي سنة ٩٥٠م/٣٣٩ﻫ، وله من العمر ثمانون عاماً.

٢ – شخصيّته:

يُجمع مؤرّخو العرب على انّ الفارابي كان زاهداً في العالم، ميّالاً الى العزلة وحياة التأمُّل. ويذكر ابن خلّكان أنّه كان يعيش عيشة قُدامى الفلاسفة، ويروي القفطيّ انّه دخل على سيف الدولة بحلب «واقام بكنفه مدّةً بزيّ أهل التصوّف [1]». وكان في دمشق يعتزل النّاس ولا يُرى عادةً إلاّ عند مجتمع ماء

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٨٣.

واشتباك رياض . ويُروى عنه انّه كان في دمشق ناطوراً لأحد البساتين وانه كان في الليل يسهر للمطالعة والتأليف مستنيراً بمصابيح الحرّاس . وقد بلغ به الاعراض عن المال مبلغاً عظيماً حتّى انّه اقتصر في حلب على اربعة دراهم في اليوم يسدُّ بها رمقه مع انّ سيف الدولة قد اجرى عليه من بيت المال اموالاً كثيرة ونعماً وافرة لِما أعجب بعلمه وجليل قدره .

وكان الفارابي واسع الثقافة الى حدٍّ بعيد، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلاّ برع فيه والّف، ولنا من كتُبه التي وصلت الينا ومن العناوين التي ذكرها المؤرّخون وفُقدت براهين ساطعة على تضلّعه من علوم اللّسان والرياضيّات والكيمياء والهيئة والعلوم العسكريّة والموسيقى والطبيعيّات والالهيّات والعلم المدنيّ والفقه والمنطق . فلا عجب بعد ذلك ان قال فيه ابن سبعين : « وهذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام واذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير » .

وهكذا كان الفارابي — على حدّ قول مسّينيون — « أوّل مفكّر مسلم كان فيلسوفاً بكلّ ما للكلمة من معنى [1] » . لقد شقّ الكندي الطريق، وكان له الفضل الاكبر في نشر الفلسفة اليونانيّة بين العرب، ولكنّه لم يترك مذهباً فلسفيّاً، ولم ينشىء مدرسة، بل ظلّت الموضوعات التي عالجها مفكّكة العرى، خالية من الوحدة في اجزائها . امّا الفارابي وهو — على حدّ قول ابن خلّكان — « أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق »، فقد أنشأ مذهباً فلسفيّاً كاملاً، وقام في العالم العربيّ بالدور الذي قام به أفلوطين في العالم الغربيّ . وهو الذي أخذ عنه ابن سينا وعدّه أستاذاً له، كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب، وقد لُقّب بحقّ « المعلّم الثاني » على أنّ ارسطو هو « المعلم الاوّل » .

٣ — آثاره :

أكثر الفارابي من التأليف وعالج موضوعاتٍ مختلفة، إلاّ أنّه لم يُتح

(١) مقدمة كتاب ابراهيم مدكور : La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane.

لكتبه أن تنال من الانتشار الواسع ما نالته كتب ابن سينا. ولعلّ السّبب في ذلك يعود الى ما ذكره ابن خلّكان من أنّ أكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرّقة، ومن أنّ الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرّسائل المفصّلة إلاّ القليل الذي لا يلفت النظر . ومن دواعي الاسف ان أكثر هذه المؤلفات قد فُقد ولم يبق منها سوى ثلاثين رسالة تقريباً باللغة العربيّة . وقد أحرز الفارابي في القرون الوسطى شهرةً واسعة جعلت اليهود يُكبُّون على آثاره وينقلونها الى العبريّة، وقد حُفظت تلك الترجمات العبريّة في مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربّا كما حُفظ عددٌ من الترجمات اللاتينيّة التي نُقلت عنها أو عن الأصل العربيّ مباشرةً . وإنّ من القى النظر على فهارس مؤلّفات الفارابي وجد أنّ القسم الاكبر منها شروح وتعليقات على فلسفة أرسطو وأفلاطون وجالينوس، تناول فيها « المعلم الثاني » كُتب المنطق والطبيعيّات والنّواميس والاخلاق وما بعد الطبيعة .

وهكذا اشتهر الفارابي كشارح لأرسطو، وقد روى ابن سينا انه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو أكثر من أربعين مرّةً ولم يفهمه حتى وقع أخيراً على كتاب للفارابي في «أغراض ما بعد الطبيعة»، فلما قرأه فُتح له ما كان مغلقاً منه، واتضح ما كان مُغمَضاً . ومع ذلك فانّ قيمة الفارابي الحقة تقوم على ما صنّف من كتب، وأشهر كتبه المصنّفة :

١ – مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة .

٢ – رسالة في إثبات المفارقات .

٣ – شرح رسالة زينون الكبير اليوناني .

٤ – رسالة في مسائل متفرّقة .

٥ – التعليقات .

٦ – كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو .

٧ – رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلّم الفلسفة .

٨ – كتاب تحصيل السعادة .

٩ – كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

١٠ – كتاب السياسات المدنيّة .

١١ – كتاب الموسيقى الكبير .

١٢ – إحصاء العلوم .

١٣ – رسالة في العقل .

١٤ – تحقيق غرض ارسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة .

١٥ – رسالة فيما ينبغي ان يُقدّم قبل تعلّم الفلسفة .

١٦ – عيون المسائل .

١٧ – رسالة في جواب مسائل سُئل عنها .

١٨ – ما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم .

٤ – الفارابي وتصنيف العلوم :

لقد وضع الفارابي رسالةً في إحصاء العلوم اردنا ان نخصّها ببعض التّحليل لما فيها من دلالة على سعة معارف فيلسوفنا ومن إشارة الى مفهوم لفظة « عِلم » لذلك العهد . والرسالة صغيرة الحجم حدّد صاحبها غرضه منها بقوله : « قصدُنا من هذا الكتاب أن نُحصي العلوم المشهورة علماً عِلْماً، ونعرف جُمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، واجزاء كلّ ما له اجزاء، وجُمل ما في كلّ واحد من اجزائه، ونجعله في خمسة فصول : الاوّل في علم اللّسان واجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم التّعاليم ... والرّابع في العلم الطبيعيّ واجزائه وفي العلم الالهيّ واجزائه، والخامس في العلم المدنيّ واجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام [1] » .

(١) إحصاء العلوم للفارابي . طبعة أحمد أمين، ص ٤٣ .

والعلوم، كما يقسّمها الفارابي، هي :

١ ــ **علم اللسان**، وهو يتضمّن :

ا ــ حفظ الالفاظ الدالّة عند امّة ما وعلم ما يدلّ عليه شيءٌ منها.
ب ــ علم قوانين تلك الالفاظ .

٢ ــ **علم المنطق**، وهو يشمل :
المقولات ــ العبارة ــ القياس ــ البُرهان ــ المواضع الجدليّة ــ السوفسطيقا اي الحكمة المموّهة ــ الخطابة ــ الشعر .

٣ ــ **علم التعاليم**، وهو يُقسم الى ستّة اجزاء عُظمى هي :
ا ــ علم العدَد (العمليّ والنظري) . ب ــ علم الهندسة . ج ــ علم المناظر . د ــ علم النجوم . ه ــ علم الاثقال . و ــ علم الحِيَل .

٤ ــ **العلم الطبيعيّ**، وهو ينظر في الاجسام الطبيعيّة وفي الاعراض التي قوامها في هذه الاجسام، ويبحث في الامور التالية :

ا ــ الاجسام الطبيعيّة مثل السّماء والارض وما بينهما، والنّبات والحيوان .

ب ــ الاجسام الصناعيّة مثل الزجاج والسّيف والسَّرير، وكل ما كان وجودُه بالصّناعة .

وينقسم العلم الطبيعيّ الى ثمانية اجزاء : ١ ــ السماع الطبيعيّ . ٢ ــ السماء والعــالم . ٣ ــ الكون والفساد . ٤و٥ ــ الآثار العلويّة . ٦ ــ المعادن . ٧ ــ النبات . ٨ ــ الحيوان والنفس .

٥ ــ **العلم الالهيّ**، وهو كله في كتاب فيما بعد الطبيعة، وينقسم الى ثلاثة اجزاء:

ا ــ احدها يفحص عن الموجودات والاشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

ب ــ الثاني يفحص عن مبادىء البراهين في العلوم النظريّة الجزئيّة .

ج ــ الثالث يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في اجسام.

٦ ــ **العلم المدنيّ**، وهو الذي يفحص عن اصناف الافعال والسُّنن الارادية... وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الانسان ... ويميّز بين الغايات التي لاجلها تُفعل الافعال وتُستعمل السُّنن . وهذا العلم جزآن :

ا ــ جزء يشتمل على تعريف السّعادة .

ب ــ وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشِّيَم والسِّيَر والافعال .

٧ ــ **علم الفقه**، «وهو الذي به يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء شيء ممّا لم يصرّح واضع الشريعة بتحديده على الاشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير »، وهو جزآن :

ا ــ في الآراء .

ب ــ في الافعال .

٨ ــ **علم الكلام**، وهو « ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة »، وهو جزآن :

ا ــ في الآراء .

ب ــ في الأفعال .

وهكذا نرى أنّ الفارابي عدّد العلوم واجزاءها كما جاءت عند ارسطو ، واضاف اليها علمَي الفقه والكلام، وهما عِلمان إسلاميّان كانت لهما في عصره اهميّة كبرى.

فلسفة الفارابي

فلسفة الفارابي مزيج من أرسطاليسيّة وأفلاطونيّة حديثة مع صبغة اسلاميّة واضحة ونزعة شيعيّة إماميّة لا شكّ فيها. هو ارسطاليسي في المنطق والطبيعيّات، أَفلاطوني في الاخلاق والسياسة، افلوطيني في فلسفة ما بعد الطبيعة، وهو قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق، والمؤمن بوحدة الفلسفة المدافع عنها في كل حـــال.

١ ــ وحدة الفلسفة والنزعة التوفيقية

شاعت نزعة التوفيق قبل ظهور الفارابي وأثّرت في النظر الفلسفي منذ ظهور المدرسة الاسكندرانيّة تأثيراً عميقاً. وقد لاءمت هذه النزعة الفكر العربي لميله الفطري الى التقريب فيما بين النظريات والتوفيق فيما بين الآراء والخروج من ذلك كلّه بمذاهب متوسّطة تربط المتباينات وتضمّ المتفرّقات. والأمر الذي نلاحظه في تاريخ العرب الديني والفكري انهم كانوا ابداً منحازين الى المذاهب المتوسّطة. فقد حازت الأشعريّة عندهم رواجاً عظيماً لتوسطها بين اصحاب العقل وأصحاب النقل، وصادفت الشافعيّة نجاحاً لتوسُّطها بين الحنفيّة والمالكيّة، وبذل فلاسفة العرب جهداً جبّاراً للجمع والتوفيق بين مذاهب المتقدّمين[١]. وهكذا كان الفارابي من جمـــلة المقرّبين، بل إنّ نزعة التخيُّر والتقريب بلغت عنده حدًّا لم تبلغه عند من تقدّموه فعاد لا يكتفي بالتوفيق بين النظريّات المتباينة بل راح يؤكّد **أن الفلسفة واحدة** وأن الحقيقـــة الفلسفية غير متعدّدة مهما تعدّدت المذاهب، وتباينت التيّارات، ولا عجب في ذلك إذا علمنا انّ الفارابي كان مفطوراً على حب التخير والتوفيق في نزعة شاملة بنّاءة. قال الدكتور ابراهيم مدكور: «كان الفارابي يريد ان يدرس كل شيء وكان يميل الى النظر في الأمور من كل ناحية وإلى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة، وكان يسعى الى التوحيد والتَّعْميم

(١) راجع ابراهيم مدكور: La place d'al Farabi... ، ص ١٤–١٥.

سعيه الى التقسيم والتفصيل . وهذه الروح البنّاءة ظاهرة شديد الظهور في أسلوبه الكتابي وفي عباراته... فهو كاتب يوجز ويلخّص ؛ ويعرف قيمة كل لفظة في العبارة، وهو يطيل التأمّل الفكري في اللفظة كما يطيله في الفكرة [١] » .

عمد الفارابي إلى فكرة الوحدة الفلسفيّة وأراد ان يدافع عنها بقوّة وأن يقيم على إثباتها البراهين الدّامغة . فكتب في ذلك رسائل عدّة لم يصل الينا منها إلاّ رسالة واحدة سمّاها : « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو » .

فان كانت الحقيقة الفلسفيّة واحدة، كان لا بدّ من التوفيق بين أفكار كبار الفلاسفة ولا سيّما أفلاطون وأرسطو . وكيف يمكن أن يختلف كبار الحكماء في الرأي وغايتهم البحث عن هذه الحقيقة الواحدة ؟ ولئن قامت فرق فلسفيّة مختلفة، فذلك أمر يدعو الى الاسف كما يدعو الى الاسف قيام فرق سياسيّة مختلفة . ولم يوجّه أصحاب البدع الفلسفيّة عنايتهم الا الى تشويش المذاهب المختلفة وتشويهها . ومن الممكن أن يُفهم أرسطو كما فهمه فرفوريوس، كما انّه من السهل أيضاً أن يفهم على الشكل الذي فهمه عليه اسكندر الأفروديسي [٢] .

والامر الذي نلاحظه عند الفارابي أنه يهمل الهوامش في سبيل القضايا الجوهريّة، ويُعرض عن الواضح السهل ليُقبل على معالجة الغامض المعقد . وهو يهتمّ، في إيجازه، للنظرات العامّة التي توضح معالم المذهب، فلا يُطيل ولا يسهب ؛ ولا يميل الى التكرار مثل الكندي، ولا يتوقّف توقّفه عند الامور الواضحة لاظهار براعته في التعبير الفلسفي .

ومن الجدير بالملاحظة هنا، انّ بين الفارابي الشيعي وإخوان الصفاء — وهم من غلاة الشيعة — اتفاقاً على أنّ الحقيقة واحدة وأنّ اختلاف الناس في الآراء والمذاهب ما هو الا اختلاف ظاهر، وأما الباطن فواحد لا يعرفه الا الحكماء والراسخون في العلم [٣] .

(١) المرجع ذاته، ص ١٥–١٦ .
(٢) راجع ابراهيم مدكور، المرجع ذاته، ص ١٢ .
(٣) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٢٣٦

وتظهر نزعة الفارابي الشيعيّة في محاولته توجيه الفلسفة نحو **هدف سياسيّ اجتماعي**، الامر الذي تمسَّك به جميع غلاة الشيعة اقلب السلطة الحاكمة وإقامة نظام سياسيّ اجتماعي، يكون الإمام رأسه، ويكون فيه هذا الامام مهديّاً وهادياً، يهديه العقل الفعّال بنوره فيهدي هو الناس على ضوء ذلك النور نفسه. وهكذا عمل الفارابي على توحيد الفلسفة وتوجيهها نحو هدف واضح يحدّده في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهكذا عمل على التوفيق بين آراء افلاطون وأرسطو من جهة، وبين معطيات العقل والوحي من جهة ثانية، وقد تسلَّح بسلاح التأويل الباطني، كما فعل الاخوان قبله، وجعل من التأويل مبدأ فلسفيّاً كما جعل منه غلاة الشيعة مبدأ دينيّاً.

أما كيف وفّق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو، ففي الرسالة التي ألّفها لهذه الغاية خير مثال. يلاحظ الفارابي أن بين الحكيمين اليونانيّين بعض الاختلاف، لكنّ هذا الاختلاف سطحي لا يمس القضايا الاساسيّة، ولا سيّما وإنّهما «هما المبدعان الفلسفة، المنشئان لأوائلها وأصولها المتمّمان لاواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كلّ فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوّه من الشوائب والكدَر، بذلك نطقت الالسن، وشهدت العقول ان لم يكن من الكافّة فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة، والعقول الصافية... ونحن نجـــد الالسنة المختلفة متّفقة بتقديم هذين الحكيمين، وفي التفلسف بهما تُضرب الامثال، واليهما يساق الاعتبار، وعندهما ينتهي الوصف بالحِكَم العميقة، والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدّية في كلّ شيءٍ الى الحقيقة». ولما كان الامر كذلك كان من المستحيل ان يختلف هذان الحكيمان في الرأي اذ إنّه من الواضح الذي لا ريب فيه أنهما استقيا كلاهما من ينابيع الفلسفة الصّافية، تلك الفلسفة التي هي واحدة غير متعدّدة. ولو كان بينهما خلاف لما «خلا الامر فيه من احدى ثلاث خلال: فامّا أن يكون هذا الحدّ المُبيِّن عن ماهيّة الفلسفة غير صحيح، وإمّا أن يكون رأي الجميع والاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً

ومدخولاً، وإما أن يكون في معرفة الظانّين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير » . والحال ان الفيلسوفَين لم يختلفا في تحديد الفلسفة، وانّ من طالع كتبهما في المنطق والاخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أنّ الفلسفة في نظرهما هي « العلم بالموجودات بما هي موجودة »، ووجد أنّ الرجلين عملا باخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلاً عن ذلك فتكذيب رأي الأكثرين في فلسفة الرجُلين وفي تفوّقهما تجوّز وتهوّر، لانّ الرأي العام برهان من أقوى البراهين . فلم يبق اذن الا أن الخلاف بين الرجلين وهميّ لا حقيقة له .

ويرى الفارابي أن الخلاف المزعوم بين أفلاطون وأرسطو لا يخلو من أن يصدر عن أحد أمور ثلاثة : عن **نمط حياتهما** أو عن **طريقتهما في التأليف** أو عن **مذهبهما** .

١ – نمط الحياة عند أفلاطون وأرسطو : قالوا : تختلف حياة أفلاطون عن حياة ارسطو . ففيما كان أفلاطون متخلّياً عن كثيرٍ من أسباب الدنيا، يميل الى حياة الخلوة والعزلة، كان تلميذه أرسطو ميّالاً الى ما ابتعد عنه المعلّم، فقد استولى على أملاكٍ كثيرة وتزوّج وأولد وصار وزيراً للاسكندر، وحوى من الاسباب الدنيويّة ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدّمين . وظاهر هذا الشأن يوجب الظنّ بأنّ بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدّارَين .

فيجيب الفارابي على ذلك أنّه **لا فرق بين أفلاطون وأرسطو في البحث عن المسائل السياسيّة والخُلُقيّة** . فأفلاطون « هو الذي دوّن السّياسات وهذّبها، وبيّن السِّيَر العادلة، والعشرة الانسيّة والمدنيّة، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنيّة، وترك التّعاون فيها » . وكذلك بحث ارسطو في الامور نفسها، ولكنّه رأى أن له من الاستعدادات الطبيعيّة، والامكانات الخاصة، ما مكّنه من خوض ميدان الحياة . امّا أفلاطون فإنّه رأى أنه غير قادر على خوض ذلك الميدان فابتعد عنه . وهكذا **اتّفقا في النظر وإن اختلفا في العمل** . قال الفارابي : « إنّ الاكثرين من الناس قد يعلمون ما هو آثر

وأصوب وأولى، غير أنهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه . وربما أطاقوا البعض، وعجزوا عن البعض » .

والاختلاف العمليّ الذي نجده عند الحكيمين ليس في الحقيقة اختلافاً، وانما هو **مزاج واستعداد**، فقد وجد أفلاطون نفسه غير مستعدّة للحياة الاجتماعيّة فتجنّبها ردَحاً من الزمن للاهتمام لحياته الروحيّة، فيما أن ارسطو كان يجد فيه ما يمكّنه من الاهتمام للناحيتين الجسديّة والروحيّة في وقت واحد . وهكذا يشير الفارابي الى النزعة الصوفيّة التي امتاز بها أفلاطون في شيخوخته والتي وقف عندها مؤرّخو العرب، وكان لها الأثر الشديد في الحياة الصوفيّة على ممرّ العصور ؛ وقد كان لافلاطون في العالم الروحيّ مقام رفيع، فقيل « أفلاطون الالهيّ » ؛ إلاّ أنّ الفلسفة الافلاطونيّة، وإن توجّهت نحو التصوّف، فانها لم تهمل ناحية الجسد، بل أرادت ان تكون السيطرة للرّوح وان ينعم الجسد في ظلّ الروح بحياة رفاهية ونعمة[1] .

ب ـ رموز افلاطون وأسلوب أرسطو: ان من قرأ كتب افلاطون اصطدم بما فيها من صعوبات وتعقّدات، وذلك أنّ افلاطون عمد الى الرّموز والإشارات للترجمة عن تفكيره . وأما ارسطو فكتبُه مبوّبة مرتّبة، واضحة المنهج، ومن ثَمّ فهنالك اختلاف بين الاسلوبين .

فيجيب الفارابي على ذلك أنّ أفلاطون عمد الى هذه الطريقة في التّعبير لاعتقادٍ منه أن الفلسفة لأهلها، لا لكل انسان، وأن هذه الطريقة لا تفتح باب الفلسفة إلا لمن كان لها أهلًا . وان من طالع كتب ارسطو وجد نفس الصعوبة تحت ظاهر التبويب والترتيب . وانك تجد لارسطو أساليب تجعل الكلام غامضاً فهو مثلًا يُسقط إحدى مقدّمات القياسات في علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والاخلاق، او يذكر مقدّمات قياس ويجعل له نتيجة قياس آخر، او ما الى ذلك ممّا يوضح بجلاء أنّ ارسطو أيضاً يخصّ بالفلسفة أربابها دون غيرهم .

(١) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٧٧–٧٩ . ومقال « افلاطون » في دائرة المعارف الاسلامية .

مما لا شك فيه أن افلاطون لجأ الى طرُق مختلفة للتعبير عن فكره، فقد لجأ الى الحوار والجدَل والُخرافة، ليكسب كلامه حركة وحياةً ورونقاً . ولعلّ القصد من الخرافة عند أفلاطون التفريق بين الحقائق الواضحة التي لا تقبل الشكّ في صحّتها، والافتراضات الظنيّة التي نلجأ اليها عندما تبدو لنا الحقيقة غامضة بعيدة المنال[1]. ومن ناحية أرسطو فقد ذكر الفارابي الصعوبة التي يجدها القارىء في فهم نصوصه الفلسفيّة ؛ فأرسطو شديد الايجاز والغموض في كتابته، وغموضه نتيجة عمقه وإيجازه . والفارابي يرى من ذلك أنّ هدف الحكيمين واحد وهو إخفاء الفلسفة وصرْف العامّة عنها . والذي نلاحظه هنا أنّ الفارابي يتمشّى مع النزعة الشيعيّة الباطنيّة التي عاصرته والتي لم يكن بعيداً عنها، على ما يظهر لنا .

ج – نظريّة المُثُل : بعد ان انتهى الفارابي من مسألتي حياة ارسطو وافلاطون وأسلوبهما في التأليف، عرض لمذهبيهما ولا سيما قضيّة المُثُل التي هي ركن من أركان الخلاف بين المذهبين. فان افلاطون يُثبتها وأرسطو ينفيها ويلوم فلاطون على اعتباره عالمَ المعقولات فوق عالم الحسّ، مفارقاً له، لانّ المعقولات في نظره لا وجود لها إلاّ في العقل .

فيجيب الفارابي على ذلك أن **الخلاف بين الحكيمين في الظاهر لا في الحقيقة العميقة :** فان أرسطو يقول بوجود صُوَر روحانيّة فوق هذا العالم، وما كلامه في انكار المُثُل الا ذو معان وتأويلات . وهكذا فالحكيمان متّفقان على أن في ذات الله صوراً ومثُلاً ولولا وجود المُثُل في العقل الإلهي لما كان له مثال ينحو عليه في ما فعله وأبدعه .

لقد أثبتنا في الجزء الاول من كتابنا هـذا[2] نظريّة افلاطون في المثُل، ورأينا انها تكوّن نقطة الانطلاق وحجر الزاوية لفلسفة الرجل كما انها تحلُّ في الجمهورية المكان الاوّل الى جنب الآراء السّياسيّة بل تُعد اشهر اجزاء الجمهورية

(١) نفس المصدر، ص ٦٧ .

(٢) نظرية المثل، ص ٧١–٧٤ .

وأبعدها أثراً . ورأينا كيف انتقد أرسطو تلك النظريّة ، وكيف قال ان افلاطون حاول تفسير الكائنات بمثل قائمة بذاتها فضلّ الطريق لان تفسير الشيء لا يكون بشيء خارج عنه، ولأنّ المثل، وهي اجناس كليّة، لا يمكن ان توجد خارجاً عن ذهننا ، إذ لا وجود في الواقع إلاّ للجزئيّ[1] . ورأينا ايضاً كيف عرض ارسطو في « كتاب ما بعد الطبيعة » لنظريّة افلاطون في المثل ونفاها نفياً لا يقبل الجدال[2] . وقد وقف الفارابي على النظريّتين المتناقضتين، ولكنه قرأ ايضاً كتاب الرّبوبيّة المنسوب خطأ الى أرسطو والذي هو جزء من اجزاء « تاسوعات » افلوطين، ورأى ان الكتاب يثبت وجود مُثُلٍ في العالم العُلويّ، ولم يتنبّه لهذا الخطإ مع انّ تصريحات أرسطو واضحة في هذا الموضوع ومع انّ كلامه الإنكاريّ مليء بالثورة على تلك النظريّة . فتمسّك الفارابي بما وافق ميله وراح يوفّق ويوحّد، ويجد في الخلاف ظاهرَ خلاف، ويقول : « انّ هذه الاقاويل اذا أُخذت على ظواهرها لا تخلو من احدى ثلاث حالات : فاما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض، وإما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له، وإما ان يكون لها معانٍ وتأويلات تتّفق وإن اختلفت ظواهرها... فامّا ان يُظَنّ بارسطو ، مع براعته وشدّة يقظته، وجلالة هذه المعاني عنده، أنّه يناقض نفسه في علمٍ واحد، وهو العلم الرّبوبيّ، فبعيدٌ ومستنكر ؛ واما انّ بعض هذه الكتب لارسطو وبعضها ليس له، فهو أبعد جدًّا اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل أشهر من ان يُظنّ ببعضها انه منحول... » فلم يبقَ اذن إلاّ الاختلاف في الظواهر لا في المعاني . واعتماداً على فكرة افلاطونيّة في المثال الذي ينحو عليه العقل الإلهيّ يثبت الفارابي وجود مُثلٍ ضروريّة في العقل الالهيّ لإبداع ما ابدعه، وإلاّ لما تمّ الإبداع . وهكذا يغيّر الفارابي فكرة افلاطون في الُمثل القائمة بذاتها وينتقل الى فكرة الُمثل او الصّور الموجودة في عقل الله ويعتمد عليها ليقيم برهانه، ثم ينسب الى ارسطو آراءً ليست له، فيكون بذلك قد وفق بين افلوطين وافلاطون لا بين افلاطون وأرسطو .

(١) الجزء الاول من كتابنا هذا، ص ٨١–٨٢ .
(٢) نفس الكتاب، ص ٩٢ .

نظريّة المعرفة : ونظريّة المعرفة متعلّقة بنظرية المثُل . فأفلاطون يجعل المعرفة بالتذكُّر وذلك انّ الاشياء الجزئيّة، عندما تعرض لإدراك حواسّنا، تُحيي فينا ذكرى مثُلها وتعيد الينا شيئاً من معرفتنا الغابرة عندما كنّا، في حياة سالفة، نتمتّع بمشاهدة المثُل الازليّة مشاهدة مباشرة . وأرسطو يجعل المعرفة بتجريد الصور من المحسوس . فيقول الفارابي انه لمن الوهم أن نجد تناقضاً بين نظريتي الحكيمين في العلم والتعليم . ولئن قيل إنّ العلم عند أفلاطون تذكر ورجوع الى صورَ المثل التي كانت في النفس قبل اتّحادها بالجسد، وان العلم عند أرسطو يأتي الى النفس عن طريق الحواسّ والاختبار والتّجريد، فما ذلك الا ظاهر خلاف، وما ذلك الا حقيقة مشوّهة . فانّ الحكيمين متّفقان على مصدر الاختبار للمعرفة . وذلك أنّ الفارابي يجعل للصوَر ثلاثة انواع من الوجود : وجوداً في الله، ووجوداً في العالم الروحاني الذي هو عالمها الخاصّ، ووجودا في الاشياء التي نستخلصها منها ونُجرّدها بقوّة العقل لنجعل منها مادّة لعلمنا .

والامر الذي نُلاحظه هو أنّ الفارابي لا يتوقّف الا عند التذكر الأفلاطوني بمباشرة المحسوس والتّجريد الارسطوطاليسيّ من المحسوس، ولا يعرض لقضيّة حياة النفس في عالم المثُل قبل انحدارها الى هذه الارض . وذلك انّه متمسّك بالنظريّة الارسطوطاليسيّة في هذا الموضوع . فالمعرفة تجريد من المحسوس واختبار . وهو يعمد الى التأويل والتّعديل لتقريب وجهة نظر افلاطون ، فيقول ان المعرفة تجريد لصوَر نضمّها في ذهننا الى صوَر سبق لنا تجريدها، وهذه الصوَر السّابقة التجريد كامنةٌ فينا لا تظهر إلاّ عند تجريد صوَر أخرى تُشبهها وتُناسبها ، وبضمّنا هذه الى تلك تحصل فينا المعرفة . وما ذلك ، في نظر الفارابيّ، إلا نظريّة افلاطون في التذكُّر كما هي نظريّة أرسطو . وما ذلك في الحقيقة الا خروج واضح عن النظريّة الافلاطونيّة [١] .

نظريّة العادة : وهنالك قضية أخرى يعرض لها الفارابي في توفيقه بين أرسطو وأفلاطون هي قضيّة العادة وعلاقتها بالفضيلة . وقد ذكر الفارابي أن أفلاطون

---

(١) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٧٤ .

يقول بتغلب الاستعدادات والميول الطبيعيّة على العادة وبأنّه من الصعب جدًّا أن يُغيّر الانسان بالعادة أخلاقه التي اكتسبها ؛ وذكر أنّ أرسطو يقول في كتاب الاخلاق لنيكوماخوس أن الاخلاق عادات قابلة للتغير بواسطة التمرّس . ويُضيف الفارابي أنّ الخلاف عند الحكيمين في الظاهر لا في الحقيقة . فأفلاطون يجعل للاستعدادات الفطريّة أهميّة كبيرة ولكنّه لا ينكر انه من الممكن تغيير مَيل فطريّ، وان كان ذلك شديد الصعوبة . وأرسطو يقول بامكان تغيير الاخلاق ولكنّه يعترف ايضاً بأنّ هذا التغيير يختلف في الصعوبة او السهولة بحسب الاشخاص؛ فهو من ثَمّ يُقرّ بوجود الاستعدادات الفطريّة وبأنّ سهولة تغيير الاخلاق او صعوبتها متعلقة بهذه الاستعدادات نفسها . فالحكيمان اذن متّفقان. وهكذا يميل الفارابي بأفلاطون نحو أرسطو ويعطي العادة اهميّةً لم يعطها إيّاها أفلاطون الذي يجعل المحلّ الاوّل للاستعدادات والميول الفطريّة التي توجّه الانسان في حياته، والتي يصعب جدّاً تغييرها . ولهذه القضيّة أهميّة في عالم التّربية البيتيّة والاجتماعيّة، فأفلاطون يرى ان التربية تنميةٌ للاستعدادات الطبيعيّة، وتوجيه الانسان في الحياة بحسب ميوله النفسيّة واستعداداته الفطريّة، وارسطو يرى ان الفضيلة والعادة اكتساب وتمرّس، فمن الممكن والعاديّ أن تغيّر العادات .

● **قيمة توسط الفارابي بين الحكيمين :** لا شكّ في أنّ الفارابي قد أبدى في توسطه بين الحكيمين مقدرة حقيقيّة وبذل جهداً صادقاً، فقد اتبع في توفيقه طريقة علميّة قائمة على مقارنة نصوص الحكيمين وعلى تقصّي الافكار المنثورة هنا وهناك في كتبهما . ولم يعتمد على اقوال الناس في الحكيمين ولا على ما أثِر عنهما بل راح يطلب المصادر وينهل من الينابيع في بحثٍ وعمق نظر . إلا أنّ محاولة الفارابي قامت على اساس واهٍ هو اعتقاده بوحدة الفلسفة، ومن ثَمّ فقد كانت فاشلة لبُعد ما بين ارسطو وأفلاطون في الرأي الفلسفي . ثم انّه اعتمد في توفيقه على كتاب «اثولوجيا» أي الربوبيّة منزلقاً مع من انزلقوا ونسبوا الكتاب لارسطو وهو احد اجزاء « تاسوعات » (Ennéades) أفلوطين . فوجد فيه من آراء الافلاطونيّة ما ساعد وهمه وشجّعه على التّقريب والجمع .

وممّا لا شكّ فيه أنّ الفارابي في توفيقه كان باطنيّ النزعة وباطنيّ الهدف، فقد عمل على التقريب بين النظريّات، ورأى انّ المذاهب واحدة في باطنها، واحدة في حقيقتها، وعمد الى التأويل بل جعل التأويل مفتاح كلّ صعوبة، وتقلّب بين الافلاطونيّة والارسطاليسيّة، فكان تارةً أفلاطونيّاً يجرّ اليه ارسطو، وكان تارةً أخرى أرسطاليسيّاً يجرّ اليه افلاطون؛ ومرّ على بعض العقبات مرّ الكرام وكأنّنا به لا يُعيرها اهتمامه، ولا يريد أن يتنبّه لها القارىء، وكل ما يريد هو لفت النظر الى ان الخلافات لا تعدو الظّاهر. والذي نستشعره من كلام الفارابيّ أنه ينظر الى سقراط وافلاطون وأرسطو نظره الى سلسلة من الأئمّة المعصومين، ولهذا نراه ينزّه أفلاطون وأرسطو عن إمكان الوقوع في الخطأ. وهكذا يبدو لنا ان الفارابي وفّق بين الحكمين بآراء يستخلصها من أعماق تفكيره ومن نزعته الشيعيّة لا من حقيقة مذهب الرجلين.

ولئن اخفق الفارابي في محاولته هذه فقد خطّ الطريق واضحةً لفلاسفة العرب في الاختيار ومحاولة التوفيق، وفي التقريب بين ارسطو والمعتقدات الاسلاميّة، وفي جعل ارسطو في اصـــل الفلسفة الاسلامية. اما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي فقد عالجها الفارابي كما عالج قضية التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وقال إنّ الدين المحمّدي لا يناقض الحكمة اليونانيّة، وإن كان هنالك فروق ومناقضات ففي الظواهر لا في البواطن، ويكفي لإزالة الفروق ان نعمد الى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجرّدة الواحدة من وراء الرّموز والاستعارات المختلفة. فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعّال، ومن ثمّ فلا فرق جوهريّ بينهما، ولا خلاف بين الحكماء والانبياء، بين ارسطو ورسول الاسلام.

٢ – المنطق

إهتمّ الفارابي للمنطق اهتماماً خاصّاً حتى دُعي «المعلم الثاني» بعد أرسطو، وله في هذا العلم تآليفات شتى لم يصل الينا منها الا شرح كتاب العبارة لارسطو [1] ومقطوعات مبثوثة هنا وهناك كما في «كتاب تحصيل السعادة» و«إحصاء العلوم». وقد اتّبع الفارابي ارسطو في منطقه، واليك مجمل آرائه.

(١) هو كتاب يقع في نحو مئتي صفحة كبيرة تقوم الآن بطبعه المطبعة الكاثوليكية ببيروت.

ا ـ ما هو علم المنطق : قال الفارابي : « صناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل، وتسدّد الانسان نحو طريق الصواب، ونحو الحقّ، في كلّ ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطإ والزّلل والغلط في المعقولات . والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غالط . وذلك أنّ في المعقولات اشياء لا يمكن ان يكون العقل غلط فيها، وهي التي يجد الانسان نفسه كأنها فُطرت على معرفتها واليقين بها مثل : أن الكل اعظم من جزئه ... وهذه الصّناعة تناسب صناعة النحو : وذلك ان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ[1] » .

ب ـ فوائد المنطق : قال الفارابي : « هذه جملة غرض المنطق، وتبيّن من غرضه عظيم غنائه : وذلك في كلّ ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند نفسنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا[2] » .

٣ ـ موضوعات المنطق : قال الفارابي : « وأمّا موضوعات المنطق، وهي التي فيها تعطى القوانين، فهي المعقولات من حيث تدلّ عليها الالفاظ؛ والالفاظ من حيث هي دالّة على المعقولات[3] » .

٤ ـ اجزاء المنطق : قال الفارابي: أمّا اجزاء المنطق فهي ثمانية: المقولات العشر او قاطيغورياس، والعبارة او باري أرمنياس، والقياس او أنولوطيقا الاولى، والبرهان أو انولوطيقا الثانية ، والمواضع الجدليّة ، وسوفسطيقا ، والخطابة أو ريطوريقا، والشّعر او فيوطيقا .

وأما انواع القياس فخمسة : القياس البرهاني وهو الذي من شأنه أن يفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته . والقياس الجدليّ وهو المؤلّف من

(١) احصاء العلوم، ص ١١–١٢ .
(٢) احصاء العلوم، ص ١٣ .
(٣) احصاء العلوم، ص ١٧ .

المشهورات والمسلّمات. أما المشهورات فهي القضايا والآراء التي أوجب التصديق بها اتّفاق جميع الناس عليها عند معتقديها كقولنا « العدل جميل والكذب قبيح ». وأمّا المسلّمات فهي المقدّمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب سواء أكانت حقّه او مشهورة او مقبولة، لكن لا يلتفت فيها الا الى تسليم المخاطب. والقياس الجدَلي هو ايضاً الذي يُستعمل لإيقاع الظنّ القوي الذي يقترب من اليقين من غير أن يكون يقيناً. والبرهان السوفسطائي وهو الذي من شأنه أن يوهم فيما ليس بحقّ انه حق، وفيما هو حقّ انه ليس بحق ... والقياس الخَطابيّ وهو الذي يرمي الى الاقناع القريب من الظن القوي. والقياس الشعري وهو الذي يستميل الانسان عن طريق العاطفة والخيال.

٣ ـ فلسفة ما بعد الطبيعة

جاء الفارابي في زمن كانت فيه أهمّ المشكلات الفلسفيّة قد تحدّدت وصادفت حلولاً مختلفة ومتناقضة، سمعنا أصداءها عند عرضنا للفلسفة اليونانيّة في الجزء الاوّل من هذا الكتاب. وقد جاء الإسلام وتعدّدت فيه الفِرَق حول مشكلات أخرى صادفت بدورها حلولاً متناقضة. ولم يكن بوسع الفارابي أن يظلّ بعيداً عن الجوّ الديني والفكري للعصر الذي عاش فيه، وكان لا بدّ لجميع هذه المشكلات أن تثير اهتمامه وعنايته.

فمن المشكلات الفلسفيّة، قضيّة **الواحد وعلاقته بالكثرة**[١]. وقد ظلّت هذه المشكلة تعالج في المدارس اليونانيّة على الصعيد الطبيعي؛ أمّا في مدرسة الاسكندريّة وفي العالم الإسلامي فقد انتقلت الى الصعيد الديني. ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فانّ مغزاها قد تغيّر تغيراً تاماً، وأصبح هدف مدرسة الاسكندريّة، كما أصبح هدف مفكريّ الاسلام من بعد « بناء نظام للكون يوفّق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينيّة. وفي نظام كهذا تصبح قضيّة العلاقة بين الواحد والكثرة نقطة الانطلاق والدّعامة الاولى للبنيان

(١) راجع ما قلناه عن هذه القضية في الجزء الاول ص ٤٧ و٥٢ و٥٣ و٧١ و١٢٠.

الفلسفي بأسره[١]» . وقد بيّنا في الجزء الاول[٢] كيف أن افلوطين يجعل المشكلة الفلسفيّة جزءاً من المشكلة الدينية .

نشأ التفكير الفلسفي، أوّل ما نشأ في الاسلام، في صلب التفكير الدينيّ، وانتشر في مدارس المعتزلة قبل أن يتناوله الفلاسفة، فدار النقاش حول طبيعة الله وصفاته وعلاقته بالكون. ونشأت نزعتان متباينتان، كما رأينا، **نزعة عقليّة** يتزعّمها المعتزلة، **ونزعة ماديّة** تُشبّه الله بالمخلوقات. وقام من يجد بينهما حلولا متوسّطة مختلفة .

فما كان موقف الفارابي من هذه القضيّة ؟

١ ــ الله في رأي الفارابي

أ ــ الواجب الوجود والممكن الوجود :

قبل أن يبدأ الفارابي البحث في طبيعة الله وفي صفاته، يقسم الموجودات قسمين : « احدهما اذا اعتُبر ذاته لم يجب وجوده ويسمّى **ممكن الوجود**، والثاني اذا اعتُبر ذاته وجب وجوده ويسمّى **واجب الوجود**[٣] » .

١ ــ **الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره** : وهو الذي لا بدّ لوجوده من علّة، والذي اذا وُجد كان واجب الوجود بغيره، كالنّور الذي لا يوجد بالفعل الا اذا وجدت الشمس، فهو ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس وهو غير ضروريّ الوجود بطبيعته؛ أمّا اذا وُجدت الشمس فهو واجب الوجود بغيره . وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلّة الاولى اذ لا بدّ للاشياء الممكنة من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول اذ ان سلسلة الممكنات تحتاج، مهما امتدّت، الى من يعطيها الوجود لانها لا تستطيع ان تعطي ذاتها الوجود، فلا بدّ لها من كائن واجب الوجود يعطيها هذا الوجود .

(١) I. Madkour, la place d'al-Farabi, p. 46.

(٢) في الصفحة ١٠٩ وما بعدها .

(٣) عيون المسائل، ص ٥٠ .

٢ – **الواجب الوجود بذاته**: هو الذي تقضي طبيعتُه بوجوده، وهو الذي اذا «فُرِض غير موجود لزم منه محال . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السَّبب الأوّل لوجود الاشياء» وهذا الواجب الوجود هو ما نسمّيه الله .

ب – طبيعة الله :

١ – **الله هو الوجود التامّ** : هو وجود بغير علّة لأنه «بريءٌ من جميع أنحاء النقص»، وهو افضل الوجود وأقدم الوجود، ولهذا هو ازليٌّ دائم الوجود بجوهره وذاته، وهو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده . «ولا يمكن ان يكون وجود أصلًا مثل وجوده» . ووجوده «خلو من كل مادّة ... . ولا ايضاً له صورة لانّ الصورة لا يمكن أن تكون إلاّ في مادّة . ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادّة وصورة» . ومن ثم فوجود الله **بسيط غير مركّب** . وهذا الوجود لا يمكن ان يكون لشيء آخر لأنه تامٌّ، والشيء التام الوجود هو «ما لا يمكن ان يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده...» كما ان التامّ في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه، **فالله اذن واحد** لا شريك له . ولو كان الله اكثر من واحد لكانوا إما متماثلين في كمال الوجود وهذا مستحيل، وإما متغايرين في شيء فيكون الشيء الذي يُغاير فيه كلٌّ واحد منهم الآخر جزءاً ممّا به قوام وجودهم والشيء الذي اشتركوا فيه هو الجزء الآخر»، ومن ثَمّ فيكون فيهم تركيب من أجزاء، وهذا أيضاً مستحيل . ولمّا كان الله بسيطاً **استحال علينا تحديده**، لأنّ التحديد هو تركيب، هو تعريف بالنّوع والفصل كما في الصور، او هو تعريف بالمادّة والصّورة كما في الجواهر، وهذا كلّه منافٍ لبساطة الله .

ومع ذلك فانّنا نعرفُ الله ولكنّ معرفتنا له غير دقيقة وغير واضحة، مع أنّ معرفة الاشياء تكون فينا دقيقة وواضحة بقدر ما هي كاملة في الوجود . فلمّا كان اللهُ الوجودَ التامّ كان لا بُدّ ان تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقّها، ولكنّ ذلك الوجود الالهيّ مطلق الكمال وهو من ثمّ فوق قوانا الإدراكيّة، فهي من ثَمّ لا تستطيع إدراكه إدراكاً لا متناهياً، وهي المتناهية في إمكاناتها،

وهو اللامتناهي في وجوده وكماله . فهو كالنور الشّديد الذي يبهر العين . أضف الى ذلك انّنا غائصون في المادّة، والمادّة تُغشّي بصائرنا ؛ فبقدر ما نتخلّص من كثافة المادّة بقدر ذلك نستطيع التوصّل الى معرفة الله معرفة أوضح وأكمل.

٢ – **صفاته** : صفات الله لا تختلف عن جوهره لانه واحد بسيط . فهو اذن « بجوهره **عقل بالفعل** لانّ المانع للصورة من أن تكون عقلًا وأن تعقل بالفعل هو المادّة التي فيها يوجد الشيء، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادّة كان ذلك الشيء بجوهره عقلًا بالفعل . وتلك حال الاول . فهو اذن عقل بالفعل . وهو ايضاً **معقول بجوهره**، فانّ المانع ايضاً للشيء من ان يكون بالفعل معقولا هو المادّة ؛ وهو معقول من جهة ما هو عقل، لانّ الذي هويته عقل ليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلًا وعقلًا بالفعل وبأنّ ذاته تعقله معقولا بالفعل [١] » . وهكذا فان الله هو العقل والمعقول، العاقل وموضوع ما يعقل، وهو لا يطلب في غيره موضوع ما يعقل . « فالعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم » .

وكذلك القول في انّه عالم، « فهو لا يحتاج في ان يعلم الى ذات اخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجةً عن ذاته، ولا في ان يكون معلوماً الى ذات اخرى تعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره في ان يَعلَم ويُعلَم . **وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره**، فانّه يعلم ذاته وانّه معلوم، وانّه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد [٢] » .

وكذلك في انّه حكيم « لا بحكمة استفادها بعلم شيء خارج عن ذاته بل في ذاته كفاية في ان يصير حكيماً بأن يعلم ذاته » .

والله حقّ لانّه موجود، ووجوده اكمل وجود، وهو حقّ لانّه « معقول

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩ – ١٠ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١ .

صادف به الذي عقله الموجود على ما هو موجود » .

والله حيّ بل هو **الحياة** نفسها، « وانه حيٌ وانه حياة معنى واحد » . ولا يعني ذلك انّ الله حياة طبيعيّة ماديّة قوامها الحركة، ولكن حياته في انه عقل بالفعل ومعقول بالفعل، فهو ابداً عاقل . وحياته ذات واحدة وجوهر واحد .

والله مغتبط في عظمته وجلاله ومجده غير المتناهية . فهو «يحبّ ذاته ويعشقها». وهو العاشق والمعشوق . وهو « المحبوب الاوّل والمعشوق الاول احبه غيرهُ او لم يحبّه وعشقه غيره او لم يعشقه [١] » .

ففي هذا البحث يهتمُّ الفارابي اهتماماً كليّاً لاظهار **وحدة الله وبساطته**، وان صفاته لا تخرج عن جوهره، وقد التحق من هذه الناحية بالمعتزلة . امّا ما يتعلّق بالاسماء الحسنى فيذهب الفارابي الى أنّنا نستطيع ان نُطلق على الله ما أردنا من الاسماء التي تدلُّ على مختلف علاقاته مع مخلوقاته ممّا هو من جهة العظمة والكمال. وهذه الاسماء لا تدلّ من ثمّ على تركيب في الطبيعة الالهيّة ولا على صفات تخرج عن جوهره .

تلك هي نظرة الفارابي الى الله تعالى، وهي، كما لا يخفى، مُستقاةٌ من فلسفة ما بعد الطبيعة لأرسطو ومن التعاليم الاسلاميّة، ومن التأمّلات الأفلاطونيّة. وإله الفارابي بعيدٌ عن خَلْقه، لا يمكن الوصول إليه الاّ بالتأمُّل والتجارب الصوفيّة . وهذا ما كان موضوع جدَل في الفرَق الاسلاميّة، وهذا ما جعل رجال الفقه يتنكّرون للفلسفة والفلاسفة، لانّ إله القرآن هو إله قريب من خلائقه، عالم تمام العلم بجميع أعمالهم وأحوالهم، له من الصّفات غير ما يتصوّره الفلاسفة. وقد أخذ الفارابي عن ارسطو رأيه في ان الله لا يعلم الكائنات ولا يعقلها قال: « وأمّا جل المعقولات التي يعقلها الانسان من الاشياء التي هي في موادّ فليست تعقلها الانفس السماوية لانها أرفع رتبةً بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي

(١) نفس المصدر، ص ١٧ – ١٨ .

دونها . فالاوّل يعقل ذاته اذ كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فانّه اذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلّها، لانّ سائر الموجودات إنما اقتبس كلّ واحد منها الوجود عن وجوده[1] » . وهكذا فالفارابي يؤكّد عدم معرفة الله للجزئيّات خارجة عن ذاته وأنّه يعلمها بطريقة غير مباشرة، أي بكونه علّة لها.

ومهما يكن من أمر فان آراء الفارابي في الله وصفاته كانت أساساً في فلسفة ابن سينا وابن رشد، وكان لها الاثر البعيد في التفكير الفلسفيّ العربيّ .

٢ ــ الفيض

او صدور الممكن عن واجب الوجود ــ مراتب الموجودات

الله في نظر الفارابي عقلٌ بعيد عن المادّة، فما علاقته بالكائنات الماديَّة، وهو واحد، فكيف صدرت عنه الكثرة دون أن يفقد وحدانيّته ؟ وهل صدرت عنه الكائنات في زمان أم هي قديمة بقِدَمه ؟ تلك هي القضايا التي يعالجها الفارابي في هذا الباب .

ا ــ **ما هو الفيض** : اضطربت اقوال الفلاسفة في ايضاح ماهيَّة الفيض، وقد عبَّر عنها أصحاب الافلاطونيَّة الحديثة باستعارات تشبيهيَّة لم تجلُ حقيقتها . أمَّا الفارابي فقد استطاع ان يحدّد الفيض بطريقة عقلية وذلك بقوله انّ الله يعقل ذاته وانّ العالم صدر عن علمه بذاته، قال : « وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخيّر في الوجود على ما يجب ان يكون عليه . فاذا علمه علّة لوجود الشيء الذي يعلمه » . فيكفي اذن أن يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشيء، لانّ علم الله هو علمٌ بالفعل، ويكفي ان يعلم الله ذاته التي هي علّة الكون لكي يكون الكون . فليس اذن في صدور الموجودات عن الله حركة او آلة، لان الفيض عمليّة عقلية . وهذا الوجود لا يفيد الله كمالاً لان الله ليس بحاجة اليه . قال الفارابي : « لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من

(١) السياسات المدنية، ص ٥ و ٦ .

الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأوّل كما يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الابوين من جهة ما هما أبوان. يعني انّ الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً، كما يكون لنا ذلك عن جلّ الاشياء التي تكون منّا مثل أنّا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامةً أو لذّةً او غير ذلك... فالاوّل ليس وجوده لاجل غيره، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الاشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه[1] ».

ب – طريقة الفيض : أثبت الفارابي كما اثبت أفلوطين قبله انّ « اللازم عن الاوّل يجب أن يكون أَحَدَيّ الذّات، لانّ الاوّل أحديّ الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كلّ جهة واحداً، ويجب ان يكون هذا الأحديّ الذّات أمراً مفارقاً[2] ». يريد الفارابي أنّه لا يمكن ان يصدر عن الواحد الكامل في أحديَّته إلا موجود أحديّ، وذلك أنّ الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجَعْل الصادر عن ذات الله متعدّداً يعني تعدّد الذّات الإلهيَّة التي هي مثال الوجود، وذلك مستحيل. ويريد الفارابي أنّ هذا الواحد الذي يصدر عن ذات الله يجب ان يكون مفارقاً أي بعيداً عن المادة، لأنّ ذات الله بسيطة بعيدة عن المادّة والجسم. وقد اثبت الفارابي ايضاً ان « **في تعقّل الله والعقول قوّة الفيض والخَلق** ». ويكفي ان نعقِلَ شيئاً حتى تتحرّك قوى الجسم لانجازه وعمله.

وهذا الموجود الاول الصادر عن ذات الله هو **العقل الاول** وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الاوّل اي الله، وهكذا يميّز الفارابي في ما دون الله بين الهوّيّة والوجود، ويجعل الوجود في ما دون الله عَرَضاً يضاف الى الهوّيّة. وهكذا فالكائنات كلها، ما خلا الله، ممكنة الوجود الفعليّ من جهة هوّيّاتها، ولكي توجد بالفعل لا بدّ لها من علّة فاعلة هي الله.

وهذا العقل الاول المجرد عن المادّة واحد على انه واجب الوجود بالله لكنا

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ١٩.
(٢) رسالة في اثبات المفارقات، ص ٤–٥.

لا يخلو من تركيب على أنّه ممكن الوجود بذاته لتعدّد الاعتبارات في علمه، إذ انه يعقل من جهةٍ واجب الوجود ويعقل ذاته من جهة اخرى، فيدرك أنّه ممكن الوجود بذاتــه واجب الوجود بغيره . وهكذا يأتيه تعدّده من ذاته كما تأتيه وحْدته من الله . ومن تعدُّده العارض في هذه الاعتبارات المختلفة في علمه صار سبيلٌ لإبداع الكثرة في الكون .

وبما أنّ **التعقّل والإبداع شيء واحد في العقول** «يحصل من العقل الاوّل، بانــه واجب الوجود وعالمٌ بالاوّل، عقلٌ آخر . ولا يكون فيه كثرة إلاّ بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الاوّل، بانّه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته، الفلَك الاعلى بمادّته وصورته التي **هي النفس** . والمراد بهذا أنّ هذين الشّيئين يصيران سبب شيئين، اعني الفلك والنّفس» .

ومن العقل الثاني يحصل عقلٌ ثالث وسماءٌ ثانية أعني كرة الكواكب الثابتة، ويحصل من العقل الثالث عقلٌ رابع وكرة زُحَل، ومن العقل الرابع عقــلٌ خامس وكرة المشتري، ومن العقل الخامس عقلٌ سادس وكرة المرّيخ، ومن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس، ومن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزُّهَرة، ومن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عُطارد، ومن العقل التاسع عقل عاشر وكرة القمر .

«وعلى هذا يحصل عقل وفلَكٌ من عقل — ونحن لا نعلم كميّة هذه العقول والأفلاك إلاّ على طريق الُجملة الى ان تنتهي العقول الفعّالة الى عقل فعّال مجرّد من المادّة، وهناك يتمّ عدد الافلاك . وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلًا بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الانواع، كلّ واحد منها نوع على حدة . والعقل الاخير منهــا سبب وجود الانفس الارضيّة من وجه، وسبب وجود الأركان الاربعة، بوساطة الافلاك، من وجهٍ آخر[1] » . وهكذا تصدر عن العقل الاخير الهيولى المشتركة بين جميع الاجسام . وهذه العقول كلّها مجرّدة عـن

(١) عيون المسائل، ص ٧ و٨ و٩ .

المادّة، وهي أبداً عقول بالفعل . وفيما أنّ الله يعقل ذاته فقط، نرى هذه العقول تعقل ذاتها وتعقل واجب الوجود » .

ونثبت هنا فصلًا من كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» يشرح فيه الفارابي الفيض، وعنوانه :

القول في الموجودات الثواني وكيفيّة صدور الكثير

«ويفيض من **الأوّل** وجود **الثاني**، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسّم أصلًا ولا هو في مادّة . **فهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل** وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فيما يعقل من الاوّل يلزم عنه وجود **ثالث** . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى . والثالث أيضاً وجوده لا في مادّة وهو بجوهره عقل **وهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل** فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الاوّل يلزم عنه وجود **رابع** وهذا أيضاً لا في مادّة فهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الاوّل يلزم عنه وجود **خامس** وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادّة فهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري. وبما يعقله من الاوّل يلزم عنه وجود **سادس** وهذا أيضاً وجوده لا في مادّة وهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المرّيخ . وبما يعقله من الاوّل يلزم عنه وجود **سابع** وهذا أيضاً وجوده لا في مادّة وهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس. وبما يعقل من الاوّل يلزم عنه وجود **ثامن** وهذا أيضاً وجوده لا في مادّة ويعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة الزهرة . وبما يعقل من الاوّل يلزم عنه وجود **تاسع** وهذا أيضاً وجوده لا في مادّة وهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الاوّل يلزم عنه وجود **عاشر** وهذا أيضاً وجوده لا في مادّة وهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر. وبما يعقل من الاوّل يلزم عنه وجود **حادي**

عشر وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادّة وهو يعقل ذاته ويعقل الاوّل ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى مادّة وموضوع أصلاً وهي الاشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الاجسام السماويّة وهي التي بطبيعتها تتحرّك دوراً » .

ولئن كان عدد العقول هنا أحد عشر عقلاً، فلأن الصادر عن واجب الوجود، وهو العقل الاوّل في سلسلة الفيض، يُعدُّ ثانياً بالنسبة الى الاوّل اي الى واجب الوجود .

٣ ـ العالم

بنى الفارابي نظام الكون بأسره على نظريّة الفيض، لكنه لم يكن هو المخترع لهذا النظام الذي يرجع عهده الى قدامى مفكري اليونان، وقد أخذه عنهم أفلاطون وأرسطو . والكون، وفقاً لهذا النظام، مركّبٌ من أفلاك كرويّة بعضها داخل بعض، يحمل أقصاها عن المركز، وهو أكبرها، الكواكب الثابتة، ويحمل كل واحد من الافلاك الباقية سيّاراً من السيارات . فهناك ثمانية أفلاك تدور حول الارض الثابتة في الوسط، وقد أضاف الفارابي الى هذا النظام فلكاً تاسعاً جعله وراء فلك الكواكب الثابتة وسمّاه السماء الاولى .

أمّا حركة هذه الافلاك فحركة مستديرة أزليّة؛ ويرى أرسطو أنّ محرّكها هو الله وهو فيه متحرّك، كما يرى أنّ لكلّ فلك من الافلاك عقلاً ولكل كوكب من الكواكب السيّارة نفساً عاقلة، لكنّه يعقّد النظام فيجعل عدد العقول ونفوس الافلاك خمسة وخمسين .

أمّا الفارابي، فلم يجعل خارجا عن المحرّك الاوّل سوى عشرة عقول يدبّر كل واحد من التسعة الاولى منها فلكاً ؛ ويُعنى العقل العاشر، وهو **العقل الفعّال**، بعالم ما دون فلك القمر .

ولكلٍّ من هذه الأفلاك نفس تحرّكه، وتستمدُّ هذه النفوس قوّتها من عقل

هذا الفلك، كما تستمدّ جميع العقول قوّتها من المحرّك الاوّل .

العقل الفعّال وعلاقته بالعالم :

لم يكن للعقل الفعّال عند الفارابي دور في حركة الافلاك والكواكب ، لانّ هذا العقل يعنى بعالم ما تحت فلك القمر، أي بعالم الكون والفساد .

ويعتبر الفارابي أنّ العقل الفعّال هو « سبب وجود الانفس الارضيّة من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة (أي **الماء والهواء والنار والتراب**) بوساطة الافلاك من وجه آخر [١] » . وذلك أنّ من تحرّك الافلاك ومماسّة بعضها لبعض تحصل العناصر الاربعة وتمتزج امتزاجات مختلفة النِسب والحركات وتحصل عنها الاجسام . ولهذه « الاجسام الكائنة من الاركان الاربعة قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهي **الحرارة والبرودة** ، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي **الرطوبة واليبوسة** [٢] » . ولكنّها كلّها مركبّة من هيولى وصورة . « والصورة قوامها بالمادّة والمادّة موضوعة لحمل الصور، فان الصور ليس لها قوام بذواتها وهي محتاجة الى أن تكون موجودة في موضوع، وموضوعها المادّة، والمادّة إنّما وجودها لاجل الصور [٣] » . لكن المادّة لا تحصل على الصورة، ولا تنقل من صورة الى أخرى، إلاّ تحت تأثير فاعل خارج عنها. وهذا الفاعل هو العقل الفعّال، الذي يُسمّيه الفارابي « واهب الصور » .

اما ترتيب الكون، في رأي الفارابي، فهو على الشكل التالي . لقد قال : « المبادىء التي بها قوام الاجسام والاعراض التي لها ستة أصناف، لها ست مراتب عظمى، كلّ مرتبة منها يحوز صنفاً منها : **السبب الاوّل** في المرتبة الاولى . **الاسباب الثواني** في المرتبة الثانية . **العقل الفعّال** في المرتبة الثالثة . **النفس** في المرتبة الرابعة . **الصورة** في المرتبة الخامسة . **المادّة** في المرتبة السادسة . فما في

(١) عيون المسائل، ص ٩ .
(٢) عيون المسائل، ص ١٨ .
(٣) السياسات المدنية، ص ٧ .

المرتبة الاولى منها لا يمكن ان يكون كثيراً، بل واحداً فرداً فقط . واماً في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير .

وثلاثة منها ليست في اجسام وهي السبب الاول والثواني والعقل الفعّال .

وثلاثة هي في اجسام وليست ذواتها اجساماً، وهي النفس والصورة والمادة.
والاجسام ستة اجناس : **الجسم السماوي**، و**الحيوان الناطق**، و**الحيوان الغير الناطق**، و**النبات**، و**الجسم المعدني**، و**الاستقسات الاربع**[1] » .

فالاوّل هو السبب في وجود الاسباب الثواني. وعن كل من الاسباب الثواني يحصل وجود فلك من الافلاك كما رأينا؛ وعن الاخير، يحصل وجود الكرة التي فيها القمر؛ وعن العقل الفعّال يحصل وجود ما دون فلك القمر. ويسمّي الفارابي الاوّل «الله»، ويسمّي الثواني «الروحانيين والملائكة وما أشبه ذلك»، ويسمّي العقل الفعّال « الروح الامين وروح القدس[2] » .

والانفس في رأي الفارابي كثيرة، ـ « منها **أنفس الاجسام السماوية**، ومنها **أنفس الحيوان الناطق**، ومنها **أنفس الحيوان الغير الناطق** » .

ب ـ **قيمة هذه الآراء :** هكذا بنى الفارابي نظريّته في الفيض ونظام الكون، وقد حاول أن يقرّب فيها بين النظريات القديمة كما حاول ان ينظر في الامور نظرة توحيديّة إسلاميّة متأثّرة شديد التأثّر بالآراء الاسماعيليّة. وانك وانت تقرأ ما كتب في نظام العقول تذكر أرسطو الذي قال بوجود جواهر مفارقة للمادة لا تقع تحت الحواسّ، أوّلها الله، المحرّك الذي لا يتحرّك، والعقول التي تحرّك الافلاك السماوية[3]؛ وإن لم يحدّد أرسطو عدد تلك العقول فقد حدّدتها الإسماعيليّة التي جمعت بين نظريّة أفلوطين في الفيض ونظريّة بطليموس في تركيب

---

(١) السياسات المدنية، ص ٢ و ٣ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٣ .
(٣) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٨٥ .

الكون، والتي أدخلت عقولاً عددُها عدد الافلاك، فكانت الافلاك تسعة لكلّ فلك منها محرّك مفارق هو عقله، ومحرّك مباشَر هو نفسه؛ وأما العقل العاشر فهو العقل الفعّال، وواهب الصّور لانّه ينقل الكائنات الموجودة في عالم الكون والفساد من القوّة الى الفعل[1] . ولكي يحافظ الفارابي على عقيدة التوحيد عمد الى الفكرة الافلاطونيّة في إبداع الله للكون، وهكذا دفع وهم الصابئة المؤلهة للكواكب، فجعل الله الاوّل، واعتبر العقول من إبداعه، ولكنه لم ينجُ من بعض نواحي الحلوليّة الشيعيّة، فخوّل العقول السماويّة قوّة الإبداع، وهي من صفات الله، وحسبَ انّه لم يخرج عن العقيدة الاسلاميّة عندما جعل ذلك الابداع بواسطة الله علة العِلَل . وهو بنظريّته هذه يقترب من فكرة الاسماعيليّة التي سمّاها الطّوسيّ قوّة الإبداع وأمر الفيض الذي بلغ العرش ومنه الكرسيّ ثم هبط من فلك الى فلك حتى بلغ فلك القمر؛ وبقوّة هذا الفيض سقطت شعاعات الكواكب عن طريق فلك القمر على الاركان وأثارت نشاط العناصر، فأصبح التحرّك الذي هو علّة اجتماع العناصر وافتراقِها أمراً ضروريّاً[2] .

وقد اتّبع الفارابي ارسطو في نظريّة قِدَم العالم؛ ولكي لا يخرج عن العقيدة الاسلاميّة، حاول التوفيق بين قِدَم العالم كما علّمه ارسطو وبين فكرة الخلْق التي علّمها الدّين، فجعل العقول من إبداع الله، وان لم يكن ذلك الابداع في زمان، وهكذا لم يصل في هذا الموضوع الى حلٍّ مُرْضٍ . ثمّ انه حاول ان ينزّه الله عن التعدّد والمادّة، فعمد الى وساطة العقول، ولكن لم يستطع ان يوضح كيفيّة خروج المادّة من هذه العقول المجرّدة عن المادّة، وهكذا تهرّب من المادّة، وقام بدورةٍ طويلة، ثم وقع في المادّة نفسها، وأخرج كذلك عالم الكون والفساد من عالم اللاّفساد . وهكذا يظهر لنا ان سلسلة العقول لا تعطي حلاً مرضياً لعالم الطبيعة .

ومن الجدير بالذكر في هذا الباب أنّ إخوان الصّفاء وابن سينا يسمّون

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٧–٢٠٩ .

(٢) نفس المصدر، ٢٠٨ .

الافلاك ملائكة « خلقهم الله تعالى لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريّته، وهم خلفاء الله في أفلاكه... تجري احكام هذه الكواكب في هذه الكائنات التي تحت فلك القمر، ولها افعال لطيفة وتأثيرات خفيّة تدقّ على أكثر الناس معرفتها وكيفيّتها[1] ». ولكنّ هذا كلّه لا يتّفق والآيات القرآنيّة، فالملائكة في القرآن ليس لهم قوّة الإبداع .

وهكذا نرى ان الفارابي قد بذل جهودا جمّة في التقريب والتوفيق والتفسير، والكنه لم يترك لنا في هذا الباب ما يرضي العقل البصير .

٤ ــ النفس

ذهب الفارابي، كما ذهب فلاسفة اليونان من قبله، الى الاعتقاد بأنّ وجود النفس يتعدّى عالم الانسان الى غيره من الكائنات، واذا للسماء في نظره نفس وللعالم نفس أخرى، واذا لكلٍّ من الكواكب نفس وللحيوان والنبات نفس أخرى .

ومن الطبيعيّ أن تكون أنفس الاجسام السّماويّة مباينة لأنفس الانسان والحيوان والنبات « في النّوع، مفردة عنها في جوهرها، وبها تتجوهر الاجسام السّماويّة وعنها تتحرّك دورا، وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا . » وهي دائماً بالفعل، ولم تكن بالقوّة أصلاً، « وليس في الاجسام السّماويّة من الانفس لا الحسّاسة ولا المتخيّلة بل إنّما لها النّفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة[2] » عند الإنسان .

● النّفس البشريّة :

ا ــ طبيعتها ــ أصلها ــ مصيرها : اتّبع الفارابي أرسطو في تحديد النّفس، فقال إنّها « استكمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة[3] . » وقد عدّها

(١) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٢٥٤ .

(٢) السياسات المدنية، ص ٥ .

(٣) مسائل متفرقة، فصل ٣ .

مع أرسطو في موضع آخر **صورة للجسد**، إلاّ أنّه، وإن نزع في نفسيّاته نزعةً ارسططاليسيّة، لا يلزم المعلّم اليونانيّ الى النّهاية، ففيما نراه بعدّ النفس صورةً للجسد، نراه من ناحيةٍ أخرى يُثبت انّها جوهر بسيط روحانيّ مباينٌ للجسد. وله على ذلك براهين كثيرة: « **الاوّل** أنّها تُدرك المعقولات، والمعقولات معان مجرّدة عمّا سواها كالبياض والسواد[1] » ولو حصلت المعقولات في الجسم لكان يحصل لها مقادير وأشكال وأوضاع وخرجت من كونها معقولة. « **الثاني** أنّها تشعر بذاتها. ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل [إلى ما لا نهاية له]. وما يدرك ذاته فذاته له وكلٌ موجود في آلة فذاته لغيره. **الثالث** أنّها تدرك الاضداد معا بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادّة. **الرابع إقناعي** أنّ العقل قد يقوى بعد الشيخوخة. واذا كانت (النفس) لم يجب أن تفسد بفساد المادّة الموجبة لحدوثها المتكثّرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها ».

فمن طبيعة النفس ينتج أنّها تبقى بعد فناء البدن. قال الفارابي: « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيّون. وللنفس بعد البدن سعادات وشقاوات، وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس **وهي أمور لها مستحقّة**[2] ». والنفس تفيض عن العقل الفعّال، **واهب الصور** لانّها صورة الجسد كما رأينا، وذلك عندما تصير مادّة الجسد في الرحم قابلة لها. ويقول في « الدعاوى القلبيّة »: « وإنّ النفس الناطقة لها هذه القوّة (الادراك) جوهر واحد هو الانسان عند التحقيق. وله فروع وقوى منبثّة منها في الاعضاء، وإنّها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعدّ لقبوله فيه وهو البدن أو ما في قوّته أن يصير بدناً ... وإنّ النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وإنّها لا يجوز أن تتكرّر في أبدان مختلفة، وإنّه لا يجوز ان يكون لبدن واحد نفسان. **وإنّها مفارقة باقية بعد الموت**،

---

(١) رسالة في اثبات المفارقات، ص ٧.

(٢) عيون المسائل، ٢١.

فليس فيها قوّة قبول الفساد [١] » .

وقد اختلف مؤرّخو الفلسفة حول رأي الفارابي في مصير النفس بعد الموت، فمنهم من أثبت اعتقاده بخلودها ومنهم من نفى ذلك . والحقيقة هي أنّ الفارابي لم يتّخذ في هذا الموضوع الخطير رأياً صريحاً لانّه لم يتحرّر تماماً من مذهب أرسطو في طبيعة النفس وخلودها ولم يستطع أن يخالف تعاليم الاسلام . فيرى تارةً أن الخلود في طبيعة النفس كما يتّضح من النصّين اللذين أثبتناهما، وينفي في غيرهما خلود الانفس الجاهلة . فهو في كلامه في أهل المدن الفاضلة، بعد أن يؤكّد ضرورة المواظبة على أفعال الخير يقول : « فانّها كلّما زيدت منها وتكرّرت وواظب الانسان عليها صيّرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغني عن المادّة فتحصل متبرّئة منها فلا تتلف بتلف المادّة [٢] » . ويقول أيضاً : « وكذلك الافعال المقدّرة المسدّدة نحو السعادة تصير بالفعل وعلى الكمال، فيبلغ من قوّتها بالاستكمال الحاصل لها أن تستغني عن المادّة فتحصل متبرّئة منها فلا تتلف بتلف المادّة اذا صارت غير محتاجة في قواها ووجودها الى مادّة فتحصل لها حينئذ السعادة [٣] » .

ويثبت تارةً أخرى فناء الانفس الجاهلة : « أما أهل المدن في الجاهليّة فان أنفسهم تبقى غير مستكملة بل محتاجة في قوامها الى المادّة ضرورة ... وهؤلاء هم الهالكون الصائرون الى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والافاعي [٤] . » ويقول في موضع آخر : « كذلك في مرضى النفوس من لا يشعر بمرضه ويظنّ مع ذلك أنّه فاضل صحيح النفس فانه لا يصغي الى قول مرشد ولا معلّم ولا مقوّم . فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانيّة غير مستكملة استكمالاً لا تفارق به المادّة حتّى اذا بطلت المادّة بطلت أيضاً [٥] » .

---

(١) أنظر كتاب محمد قاسم «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» ص ٧٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٤ .

(٣) السياسات المدنية، ص ٥١ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٩ و ١٠٠ .

(٥) السياسات المدنية، ص ٥٣ .

ويذكر ابن طفيل في مقدّمة «حيّ بن يقظان» أن الفارابي في شرحه لكتاب أرسطو في الاخلاق يُعلن أن الخير الاقصى يبلغه الانسان في هذا العالم، وكلّ ما يدّعونه غير ذلك فليس سوى هذَيان وأحاديث خرافة. ويؤكد ابن رشد في مخطوطة عنوانها «العقل الهيولاني واتّصاله بالعقل الفعّال» أنّ الفارابي نفى خلود النفس مؤكّداً أن السعادة القصوى التي ينالها الانسان إنما ينالها بالمعرفة وتحصيل العلوم النظريّة، وأنّ ما يدّعونه من أن الانسان يصبح جوهراً مفارقاً ليس الاّ من ضروب الخرافة. فانّ ما يولَدُ ويفسد لا يمكن أن يكون خالداً. ويقول الفارابي ذاته: «رأي القدماء أنّه تتولّد من هذه النفوس الانسانيّة ومن العقول الفعّالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفوس الانسانيّة فانية[1]».

ويؤكّد الفارابي أيضاً خلود بعض الانفس في الشقاء وهي أنفس أهل المدن الفاسقة. فقد ذكر الفيلسوف اليهودي اسحاق بن اللطيف في مخطوطة عبريّة محفوظة في المكتبة الوطنيّة بباريس[2] انّ الفارابي يُثبت في كتابه «الملّة الفاضلة» ان انفس اهل المدينة الفاسقة التي حصلت على معرفة الخير ولم تسعَ الى بلوغه تحتفظ، بعد فناء الجسد، بمعرفة كلّ ما تحتاج اليه لتبلغ الكمال، لكنّها لا تستطيع ان تبلغ هذا الكمال، ولا أن تفنى؛ امّا الانفس الجاهلة، التي لم تصل، في هذا العالم، الى معرفة الخير الاسمى، فانها تصير الى الفناء التامّ. ويقول الفارابي: «كذلك الجزء الناطق، ما دام متشاغلاً بما تورده الحواسّ عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى اذا انفرد انفراداً تامّاً دون الحواس، شعر بالاذى وظهر له اذى هذه الهيئات فبقي الدهر كلّه في اذى عظيم. فان الحق به مَن هو في مرتبته من اهل تلك المدينة (يعني المدينة الفاسقة) ازداد اذى كل واحد منهم بصاحبه، لان المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات اذاهم في غابر الزمان بلا نهاية. فهذا هو الشقاء المضاد للسّعادة[3]».

---

(١) التعليقات، ص ١٤.

(٢) مخطوط رقم، ٩٨٢، ١٢٨.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠١.

وهكذا يقسم الفارابي الانفس من حيث بقاؤها وفناؤها الى ثلاث فئات ، فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها، فهي خالدة في السّعادة؛ وفئة عرفتها واعرضت عنها، فهي خالدة في الشقاء؛ وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد، فظلّت بحاجة الى المادّة وفنيت بفناء اجسادها .

ب ــ **قواها** : قال الفارابي : « وللانسان من جملة الحيوان خواص بأنّ له نفساً يظهر منها قوى بها تفعل افعالها بالآلات الجسمانيّة ؛ وله زيادة بأن يفعل لا بآلة جسمانيّة وتلك **قوّة العقل** . ومن تلك القوى **الغاذية والمربيّة والمولّدة**، ولكل واحدة من هذه قوّة تخدمها . ومن قواها المدركة **القوى الظاهرة** والاحساس الباطن **المتخيّلة والوهم والذاكرة والمفكّرة** ، والقوى **المحرّكة الشهوانيّة والغضبيّة والتي تحرّك الاعضاء** وكلّ واحدة من هذه التي ذكرناها تحرّك بآلة ... ومن هذه القوى **العقل العملي**[1] » .

ومن اقواله المتفرّقة في الكتب التي وصلت الينا نستطيع ان نلخص آراءه على الوجه التالي :

من قوى النفس ما هي محرّكة ومنها ما هي مدركة .

١ ــ القوى المحرّكة :

١) **القوى المنمّية** : وهي مشتركة بين النبات والحيوان والانسان ، وغايتها ان تنمّي الكائن الحي وتحفظه في الوجود وتؤمّن حفظ النوع ايضاً . ومنها **الغاذية والمربّية والمولّدة** .

٢) **القوى النزوعيّة** : « وهي التي بها يكون النزاع (النزوع ؟) الإنساني بأن يطلب الشيء او يهرب منه ويشتاقه او يكرهه، ويؤثره او يجتنبه، وبها يكون البغضة والمحبّة والصّداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضى والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس[2] » . « وهذه القوّة هي التي بها تكون **الإرادة**.

(١) عيون المسائل، ٢٠ و ٢١ .
(٢) السياسات المدنية، ص ٤ .

فانّ الارادة هي نزوع الى ما أُدرك وعن ما أُدرك، إمّا بالحسّ، وإمّا بالتخيّل وإمّا بالقوّة الناطقة وحُكمٍ فيه ان يؤخذ او يترك . والنزوع قد يكون الى علم شيء ما[١] » . ومن هذه القوى **القوّة الشهوانيّة** وهي التي تسعى وراء الصالح المفيد، **والقوّة الغضبيّة** وهي التي تبتعد عن الضارّ المؤذي وتنفر منه .

٢ – **القوى المدركة** :

١) **القوى الحسّاسة**، ومنها **الحواس الخارجيّة** وهي الحواس الخمس التي تدرك الملموس مثل الحرارة والبرودة، وتُدرك الطعوم والروائح والاصوات والالوان والمبصرات كلها . ومنها **الحس الباطن** الذي يدرك ما لا تدركه الحواس الخارجيّة . على أنّ الادراك في الحقيقة « إنما هو للنفس، وليس للحاسّة إلاّ الاحساس بالشيء[٢] » .

٢) **المتخيّلة** : « وهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركّب بعضها الى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضارّ، واللذيذ والمؤذي دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق[٣] » . وتكون هذه المتخيّلة في الحيوان **وهماً** فتدرك من المحسوس ما لا يقع تحت الحواس، كأن تدرك الشاة مثلاً، إذا تمثّلت لها صورة الذئب، ما فيه من عداوة وشرّ، فتنفر منه وتهرب . وهذا الوهم يسمّى عند الانسان **مفكّرة**، وهي تؤلّف تركيباتٍ مختلفة من عناصر محفوظاتها، وقد تكون تلك التركيبات مطابقة للحقيقة والواقع، او بعيدة عنها، كأن تركّب مثلاً صورة حيوان برأس انسان .

ووراء المحسوسات قوّة تتقبّلها وتحفظها كما تحفظ الذّاكرة معطيات الحسّ الباطن . وهذه القوّة هي التي يسمّيها الفارابي الحسّ المشترك أي κοινὴ αἴσθησις عند أرسطو، لكنه لا يفرّق بين هذا الحسّ المشترك والمتخيّلة .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٩ و ٥٠ .
(٢) التعليقات، ص ٣ .
(٣) آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٤٩ .

٣) **القوّة الناطقة** : «التي بها يمكن ان يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم[١]» . ويميّز الفارابي، بعد أرسطو، في الناطقة قوّتين مختلفتين، إحداهما «نظريّة يحوز بها الانسان المعرفة» وأخرى «عمليّة، وبها يحوز الصناعات والمهن[٢]» .

جـ ـ **وحدة النفس** : هذه القوى متعدّدة ولكنّ النفس واحدة . وقد عقد الفارابي في كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» فصلاً خاصّاً عنوانه : «كيف تصير هذه القوى والاجزاء نفساً واحدة ؟» بيّن فيه أن جميع قوى النفس مرتّبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادّة لما فوقها، وقال : «فالغاذية الرّئيسة شبه المادّة للقوّة الحاسّة الرّئيسة، والحاسّة صورة في الغاذية؛ والحاسّة الرّئيسة شبه مادّة للمتخيّلة، والمتخيّلة صورة في الحاسّة الرئيسة ؛ والمتخيّلة الرئيسة مادّة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيّلة وليست مادّة لقوى أخرى فهي صورة لكل صورة تقدّمتها» . وهكذا تصبح جميع قوى النفس مظاهر مختلفة مترابطة لحقيقة واحدة .

وهذه القوى غير منفصلة عن الجسد، فهنالك علاقة وثيقة تربط النفس بالجسد . فلولا القلب، لما حصلت التغذية ولما كان نزوع إلى الشيء، ولولا الحواسّ لما حصلت الاحساسات، حتى إنّ النفس ذاتها، لو لم يحصل الجسد مُتهيّئاً لقبولها لما وُجدت . والجسد، في نظر الفارابي، أشبه بمدينة ذات نظام يقوم على كل قسم منه رئيس خاضع للرئيس الاعلى الذي هو القلب .

وهكذا يتوجّه الفارابي في هذا الباب، شأنه في الابواب الاخرى، توجّهاً سياسيّاً لان غرض فلسفته كلّها غرض سياسي، ولا يمكن فهم هذه الفلسفة ما لم ينظر اليها من الناحية السّياسيّة .

(١) المرجع ذاته .

(٢) السياسات المدنية، ص ٤ .

د — **العقل** : لعلّ قضيّة العقل عند الفارابي أهمّ قضيّة حاول معالجتها، فهي حجر الزّاوية في نظامه كلّه . ولئن كان أرسطو هو أوّل من بحث هذه القضيّة، فانّها ظلّت عنده مشوّشة غامضة؛ وقد عالجها شرّاحه من بعده، كما عالجها الكندي؛ لكنّ واحداً منهم لم يجعل منها مذهباً واضح المعالم، بعيد الاثر في العالمين العربي والغربي، كما فعل الفارابي .

قلنا عند كلامنا في القوّة الناطقة من قوى النفس، إن الفارابي يقسمها الى قوّتين أي عقلين، العقل العملي وهو الـ νοῦς πρακτικός عند أرسطو، والعقل العلميّ أي الـ νοῦς θεωρητικός عنده أيضاً .

والامر الذي يهمّنا هنا هو العقل النظريّ، وهو على مراتب : **العقل الهيولاني** νοῦς ὑλικός ، **والعقل بالملكة** νοῦς καθ' ἕξιν **والعقل المستفاد** νοῦς ἐπίκτητος .

١ — **العقل الهيولاني** : ويسمّيه أيضاً عقلًا بالقوّة، ويحدّه بقوله « هو نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوّة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدّة لان تنتزع ماهيّات الاشياء كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورة لها[١] » . ويقول في موضع آخر : « وأمّا العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في أوّل أمره فانّه هيئة ما في مادّة معدّة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوّة عقل وعقل هيولاني[٢] » . وهكذا نرى الفارابي لا يثبت على رأي في تحديد طبيعة هذا العقل، فهو تارةً نفس، وتارةً جزء من نفس، وتارةً قوّة، وتارة هيئة، « وتارة جوهرٌ بسيط ليس بجسم[٣] » . ولم يصرّح أرسطو برأيه في هذا العقل فترك الباب مفتوحاً للتأويل . أما اسكندر الافروديسي فانّه يسمّيه **العقل** المادّي ويضيف : « لا اسمّيه مادّيّاً لانّه موضوعاً كالمادّة، بل لان في المادّة، كونها مادّة يعني أنّها كلّ شيء بالقوّة[٤] » . امّا الكندي، فان هذا العقل عنده لا يختلف عن العقل

(١) رسالة في العقل، ص ١٢ .
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٣ .
(٣) عيون المسائل، ص ٢١ .
(٤) I. Madkour: La place d'al-Farabi, pp. 132-133.

المادّي عند اسكندر الأفروديسي .

ووظيفة هـذا العقل أن ينتزع صوَر الموجودات وماهيّاتها دون موادّها فتصبح فيه بالفعل . **فالمعقولات قبل أن تُعقل تكون معقولات بالقوّة ويكون العقل عقلاً بالقوّة**، وبعد أن تُعقَل، **تصبح معقولات بالفعل، ويصبح العقل بها عقلاً بالفعل** .

٢ ـ **العقل بالفعل**، أو **العقل بالملكة** : فاذا حصلت هذه المعقولات بالفعل للعقل أصبحت له **ملكة** وأصبح هو بالنسبة اليها عقلاً بالفعل . لكنّه يظلّ عقلاً بالقوّة بالنسبة الى المعقولات التي لم يعقلها بعد، فاذا ما عقلها، اصبح بالفعل بالنسبة اليها ايضاً وهي بالفعل . قال الفارابي: « فاذا حصلت فيه (اي في العقل الهيولاني) المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وكانت من قبل أن تنتزع عن مودّها معقولات بالقوّة، وهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات. وتلك الذات انّما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات . فانّها معقولات بالفعل وانّها عقل بالفعل شيء واحد بعينه. ومعنى قولنا فيها أنّها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنّها صارت هي بعينها تلك الصور . **فاذاً معنى أنّها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه**[1] » .

فالمعقولات اذن وجودان، وجود بالقوّة في الاشياء، قبل أن تُعقل، ووجود آخر في العقل . فاذا عَقَلَ العقلُ هذه المعقولات المجرّدة عن موادّها والتي حصلت له، لم يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته، وانتقل بها من مرتبة العقل بالفعل الى مرتبة **العقل المستفاد** .

٣ ـ **العقل المستفاد** : هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجرّدة وصار قادراً على إدراك الصُّوَر المفارقة . والفرق بين المعقولات المجرّدة والصور المفارقة، أنّ الاولى كانت في موادّ فانتُزعت منها، اما الثانية فهي دائماً مفارقة « وليست

(١) رسالة في العقل، ص ١٥ و١٦ .

في موادّ ولم تكن فيها أصلاً » كالعقول السماويّة مثلاً . ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلا « بعد أن تحصل (له) المعقولات كلّها معقولةً بالفعل أو جلّها [١] » وحينئذٍ « لا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر [٢] » .

فنرى أن العقل الانساني عند الفارابي على ثلاث درجات، أدناها درجة العقل المادّي او الهيولاني او العقل بالقوّة، وهو كالمادّة بالنسبة الى العقل بالفعل؛ والثانية درجة العقل بالفعل وهو كالصورة بالنسبة الى العقل الهيولاني وكالمادّة بالنسبة الى العقل المستفاد؛ وأعلاها مرتبة العقل المستفاد وهو كالصورة بالنسبة الى العقل بالفعل وكالمادّة بالنسبة الى عقل آخر ليس بانسانيّ، هو **العقل الفعّال** .

والعقلان الاوّل والثّاني لا يدركان المعقولات مجرّدة عن موادّها فيظلاّن بحاجة الى مادّة، فاذا ما فنيت هذه المادّة فنيا معها . اما العقل المستفاد، فانه قد بلغ مرتبةً يستطيع معها أن يتلقّى المعقولات مباشرةً من العقل الفعّال ويصبح بغنى عن المادّة، فلا يفنى بفنائها . ومن ثمّ نرى أن النفس ليست خالدة في رأي الفارابي الا اذا بلغت مرتبة العقل المستفاد، وأصبحت بغنىً عن المادّة، قادرةً على الاتصال بالعقل الفعال، فتصبح حينئذ إلهيّة بعد أن كانت مادّيّة [٣] .

٤ — **العقل الفعّال** : ويسمّيه الفارابي الروح الأمين ، وروح القدس، وهو آخر العقول السماويّة المفارقة ، « لم يكن في مادّة ولا يكون أصلاً » وهو دائماً بالفعل . وقد أخذ الفارابي نظريّة العقل الفعّال عن ارسطو الذي لجأ الى تلك النظريّة ليعلّل عمليّة الانتقال من القوّة الى الفعل، لأن ما هو بالقوّة لا يستطيع الانتقال الى الفعل من تلقاء ذاته بل تحت تأثير كائن آخر هو دائماً بالفعل . فالعقل الفعّال عند أرسطو بالنسبة الى المعقولات بالقوّة التي يجعلها معقولات بالفعل وإلى العقل بالقوّة الذي يجعله عقلاً بالفعل ، كالشمس بالنّسبة الى المرئيّات بالقوّة التي تجعلها مرئيّات بالفعل، والى البصر بالقوّة الذي تجعله بصراً بالفعل. وقد أخذ

(١) المصدر ذاته، ص ٢١ و ٢٢ .
(٢) اراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٥ .
(٣) السياسات المدنية، ص ٧ .

الفارابي هذا التشبيه عن أرسطو : « وهو (أي العقل الفعّال) الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلًا بالقوّة عقلًا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوّة معقولات بالفعل .

ونسبته الى العقل الذي بالقوّة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوّة ما دامت في ظلمة . . . فاذا حصل الضوء في البصر . . . صار بصرا بالفعل وصارت الألوان مرئيّة بالفعل . . . فبحصول صور المرئيّات في البصر صار بصراً بالفعل . . . كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوّة عقلا بالفعل . . . وبذلك بعينه صارت المعقولات بالفعل [1] » .

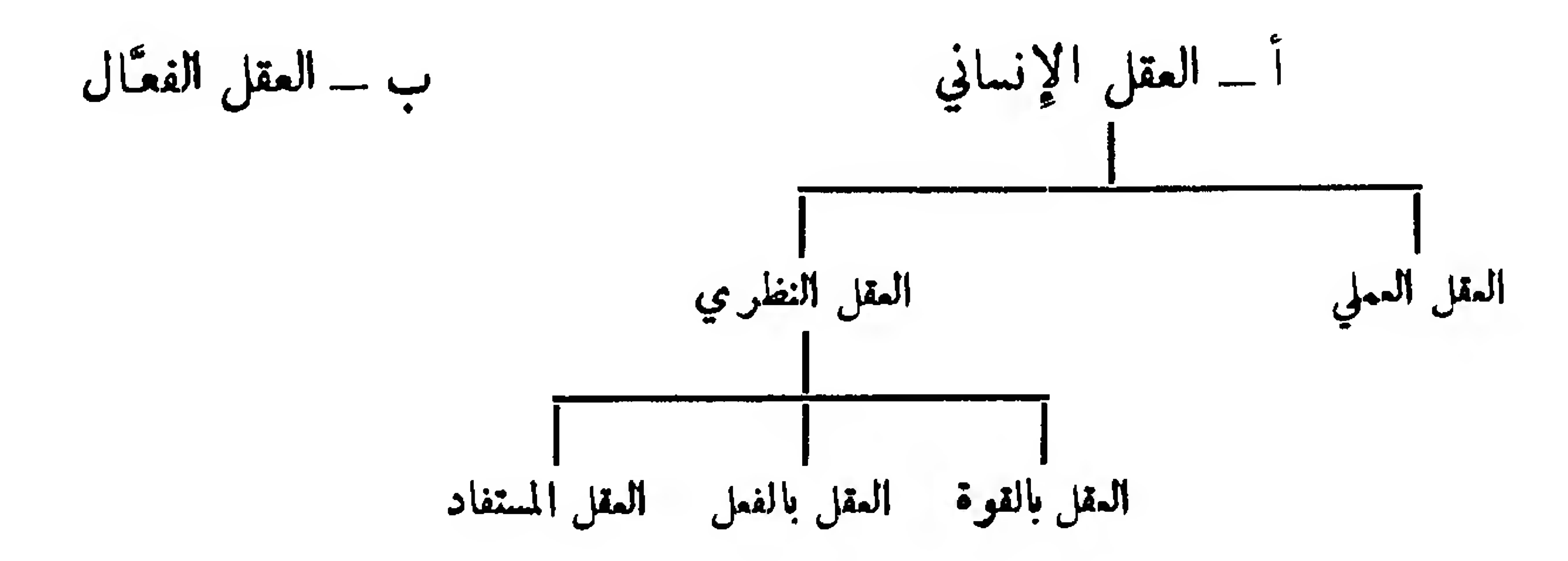
إلاّ أنّ الفارابي يجعل من العقل الفعّال **واهباً للصور** ، ويجعل المعقولات موجودةً فيه، يهبها للعقل الإنسانيّ؛ وهكذا يبتعد الفارابي عن أرسطو ، ويقترب من أفلاطون ، لأن هذه المعقولات الموجودة في العقل الفعّال هي كالمثل الافلاطونيّة ؛ والفرق بين أفلاطون والفارابي ، أنّ الأوّل يعتبر المثل موجودة في ذاتها ، خارجةً عن الله ، أمّا الفارابي فيعتبرها موجودة في العقل الفعّال لا خارجة عنه قائمة بذاتها ؛ والفارابي فهم نظريّة افلاطون على هذه الصورة كما يبدو من قوله : « ولو لم تكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجود الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه . . . فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتتصوّر أقاويل أولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الإلهيّة لاعلى أنّها أشباح قائمة في أماكن أُخَر خارجة عن هذا العالم [2] » .

وقد لخّص الدكتور ابراهيم مدكور نظريّة الفارابي في العقل على الوجه التالي :

---

(١) رسالة في العقل ، ص ٢٥ — ٣٧ .

(٢) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطوطاليس ، ص ٢٧ .



وقد كان لنظريّة الفارابي هذه أثر عميق في الفلسفة العربيّة كما سترى، وفي الفلسفة المسيحيّة طول القرون الوسطى .

هـ ـ المعرفة الحسيّة والاشراق : أخذ الفارابي عن أرسطو رأيه في أن كل معرفة إنّما تكون عن طريق الحواسّ ونفى أن تكون هذه المعرفة تذكّراً كما زعم أفلاطون، لانّه لا يعتقد بوجود النفس قبل الجسد . وقد قال : «وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليّات من جهة إحساسه بالجزئيّات، ونفسه عالمة بالقوّة . . . والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانيّة المعارف [١] » .

وهذه المعرفة لا تمكّننا من معرفة طبيعة الاشياء « فالوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعلم من الاشياء الا الخواصّ واللوازم والاعراض... فانّا لا نعرف حقيقة الأوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض، ولا نعرف حقائق الاعراض. ومثال ذلك أنّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما نعرف شيئاً له هذه الخاصّة وهو أنّه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ؛ ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ؛ ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل نعرف شيئاً له إدراك وفعل [٢] » .

(١) التعليقات، ص ٣ و ٤ .

(٢) التعليقات، ص ٤ .

فمعرفتنا اذن لا تتعدّى الظّاهرات الى حقيقة الاشياء وجواهرها . وهي وليدة الاختبار الحسيّ الذي يمكّننا من ادراك الجزئيّات المحسوسة، ومن هذه نرقى الى معرفة الكليّات . اما كيف يتمّ ذلك، فالفارابي يشرحه لنا بقوله : « الاشياء المحسوسة هي غير المعلومة، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات، ومن المعلوم أنّ المثال غير الممثّل؛ فانّ الخطّ البسيط المعقول الذي يُتوهّم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج لكنّ ذلك شيء يعقله العقل . وقد يُظنّ أنّ العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحسّ للمحسوسات بلا توسط، وليس الامر كذلك . إنّ بينها وسائط، وهو أنّ الحسّ يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ويؤدّيها الى الحسّ المشترك حتى تحصل فيه فيؤدّي الحسّ المشترك تلك (الصور) الى التخيّل، والتخيّل الى قوّة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤدّيها منقّحة الى العقل [١] » .

والصور في العقل ليست مطابقة لما هو خارج عن النفس، أي انّها مجرّدة عن المادّة، « لان العقل الطف الاشياء فما يتصوّره فيه هو اذن الطف الصور » .

كلّ هذا لا يعني أن جميع ما نحصّله من المعارف يأتينا عن طريق التجربة الحسيّة، « فالطفل نفس عالمة بالقوّة ولها الحواسّ آلات الادراك، وادراك الحواس إنّما يكون للجزئيّات، وعن الجزئيّات تحصل الكليات؛ والكليّات هي التجارب على الحقيقة » . وقد قسّم الفارابي الاشياء التي تُعلم الى صنفين : صنف يعرف **بتصديق**، « أي بفكر ورويّة واستنباط، وصنف آخر يُعرف **بتصوّر**، أي بطريقة حدسيّة مباشرة. وهذا الصنف الاخير يشمل **المقبولات**، **والمشهورات**، **والمحسوسات**، **والمعقولات الأوَل** .

فالمقبولات هي التي نقبلها عن شخص نثق به أو عن أكثر من شخص .

والمشهورات هي الآراء الذائعة عند جميع الناس، أو عند أكثرهم أو عند

---

(١) رسالة في جواب مسائل سئل عنها، ص ٢٧.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١٩ .

علمائهم، من غير أن يخالفهم فيها غيرهم، مثل أن بِرّ الوالدين واجب، وشكر المُنعم حسن، وكفره قبيح، أو المشهور عند أهل كل صناعة.

والمحسوسات هي المدرَكة باحدى الحواس الخمس مثل أن زيداً هذا جالس، وأنّ هذا الوقت نهار.

والمعقولات الأوَل هي التي نجد أنفسنا كأنّها فُطرت على معرفتها عند أوّل الامر، وجُبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنّه لا يمكن ولا يجوز غيرها أصلاً من غير أن ندري من أوّل الامر كيف حصلت لها هذه، مثل أن كلّ ثلاثة فهو عدد فرد ... وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء ... وكلّ مقدارٍ مُساوٍ لمقدار آخر فذانك المقداران متساويان، وأشباه هذه [١] ».

فمن جهة نرى في النفس استعداداً لقبول المعرفة، ونرى أنّها من جهة أخرى مفطورة على بعض المعقولات الأوَل أو المبادىء الأوَل التي تجعل المعرفة ممكنة. ثم تعمل الحواس عملها، ويحصل الادراك في النفس عند مباشرة الحواسّ المحسوسات، ثم تنتقل الصور من حالة الى حالة حتى تصبح مجرّدة تجريداً تامّاً وتصل الى العقل بالقوّة فيعقلها ويصبح بها عقلاً بالفعل، وتصبح هي معقولات له بالفعل. لكن العقل لا يستطيع الانتقال من القوّة الى الفعل الا تحت تأثير عقل آخر، هو العقل الفعّال، واهب المعرفة.

قال الفارابي: « وليس في جواهرها (أي المعقولات) كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، ولا أيضاً في القوّة الناطقة (أي وليس ذلك في طبيعة العقل) ... بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوّة الى الفعل ... والفاعل الذي ينقلها من القوّة الى الفعل، هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق المادّة ... منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ... وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه بفعل الشمس في البصر. فلذلك

(١) فصول يحتاج اليها في صناعة المنطق في المخطوطة العبرية ١٠٠٩ من المكتبة الوطنية بباريس.

سُمّي العقل الفعّال ... واذا حصل في القوّة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوّة المتخيّلة معقولات في القوّة الناطقة وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس [١] ».

فالمعرفة اذن، لا تحصل الا بفيض من العقل الفعّال، واهب المعرفة وواهب الصور، فهي والحالة هذه **معرفة إشراقيّة** . وهكذا يفتح الفارابي الباب على مصراعيه لنوع جديد من المعرفة لم يعرفه أرسطو، وعدّه أفلوطين أعلى أنواع المعرفة [٢] .

٥ ـ الاخلاق والسياسة

يعتبر الفارابي، كغيره من قدامى الفلاسفة، أنّ الفلسفة تكوّن وحدة تشمل جميع نواحي المعرفة الانسانية؛ ونحن عند تصفّحنا لما بين أيدينا من كتبه الاخلاقيّة والسياسيّة نجد فيها فصولاً كاملة تبحث في المنطق وعلم النفس والفلسفة الاولى وعلم ما بعد الطبيعة . ونحن لا نستغرب ذلك لانّ لفلسفة الفارابي طابعاً سياسيّاً خاصّاً يميّز صاحبها عن غيره من مفكّري الاسلام؛ وانّه ليتعذر فهم هذه الفلسفة إن لم تُدرس على ضوء نزعتها السياسيّة الخاصّة .

والنّزعة السّياسيّة هذه تسيطر على فكر الفارابي وتوجّهه بحيث تصبح القضايا الفلسفيّة الاخرى كلها خاضعة لها . ومؤلّفات الفارابي الرئيسيّة التي نجد فيها عرضاً شاملاً لمذهبه هي مؤلّفاتٌ سياسيّة، مثل كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» و «كتاب السياسة» وكتاب «السياسات المدنيّة» و «تحصيل السعادة» و «رسالة في التنبيه على سبل السعادة» .

١ ـ الاخلاق

أكثر الفارابي من التأليف في موضوع الاخلاق ولكنّ الذي وصل الينا من

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٣ – ٦٥ .
(٢) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ١١٧ و ٣٠٥ وما بعدها .

ذلك التأليف دون المفقود عدداً وأهميّة. والغاية الاولى من الاخلاق **تحصيل السّعادة** كما فهمها أفلاطون في «جمهوريّته». وانّنا نجد عَرْضاً لمذهب الفارابي الخلقي في كتابه «رسالة في التنبيه على سبُل السّعادة» حيث يقول ان السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الانسان ويسعى الى الحصول عليها. وكل ما يسعى اليه الانسان هو في نظره خير وغاية الكمال. والسّعادة هي أسمى الخيرات، وبقدر ما يسعى الانسان الى بلوغ هذا الخير لذاته تكون سعادته كاملة.

ويرى الفارابي أن من الاعمال الانسانيّة ما يستحق الذمّ ومنها ما يستحق المدح ومنها ما لا يستحقّ ذمّاً ولا مدحاً. امّا الفئة الاولى فتقسم الى ثلاثة اقسام: **١ – الاعمال الجسميّة. ٢ – الحالات الانفعاليّة. ٣ – التمييز بالرويّة**. أمّا السعادة فلا تُنال الا بممارسة الاعمال المحمودة الصالحة بطريقة إراديّة متواصلة. والإنسان حرّ **في عمل الخير** لان له بالقوّة خصالاً يتمكّن من تنميتها فتصبح له **ملكة**. والملكة هي ما لا يزول بسهولة.

ويؤكّد الفارابي أن الاخلاق المحمودة والاخلاق المذمومة تكتسب **بالممارسة**، فاذا لم تكن للانسان اخلاق محمودة، فبوسعه أن يحصل عليها **بالعادة**؛ والعادة هي القيام بالعمل الواحد مراراً كثيرة وفي زمن طويل وفي أوقات متقاربة [١].

والعمل الصالح هو العمل المتوسّط، لانّ الإفراط مضرّ بالنفس والجسد معاً. ولكن كيف السبيل الى معرفة ما هو العمل المتوسّط؟ يقول الفارابي إن ذلك يكون بالنظر الى زمان ذلك العمل ومكانه والشخص الذي يقوم به، والغاية المقصودة، والوسائل المستخدمة، وبالعمل وفقاً لجميع هذه الشروط [٢].

أمّا أوّل الاعمال الحسنة فهو **الشجاعة** وهي متوسّطة بين **التهوّر والجبن**، **والكرم** وهو متوسّط بين **البُخل والتفريط**، **والعفّة** وهي متوسّطة بين **الخلاعة وعدم الشّعور باللذّة**. ومن البديهيّ أنّنا في جميع أعمالنا نسعى وراء اللّذة؛

(١) التنبيه على سبل السعادة، ص ٨.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٠.

لكنّ من اللذات ما هي جسديّة ننالها عن طريق الحواس، ومنها ما هي فكريّة، مثل لذّة الغَلَبة ولذّة المعرفة . والاولى سهلة المعرفة قريبة المنال لكنّها سريعة الزّوال، أمّا الثانية فبعيدة المنال لكنّها طويلة الأمد، وهي التي يجب السعي وراءها . امّا الخصال التي تساعد على الاعمال الممدوحة فأهمها **جودة الرويّة**، **وقوّة العزم**، **وجودة التمييز**. أمّا جودة التمييز فهي مابه نحصل على معرفة ما يستطيع الانسان أن يعرفه، وهو نوعان نوع من طبيعته ان يُعلم ولا يُعمل مثل علمنا أنّ العالم محدَث وأنّ الله واحد، ونوع يُعلم ويُعمل مثل علمنا أنّ طاعة الوالدين حسنة [1] » .

وهذان النوعان من العلم، أي العلم النظريّ والعلم العملي، يؤلّفان الفلسفة التي بها ننال السعادة والتي نصل اليها بجودة التمييز . وهـــذا بدوره نحصل عليه بواسطة المنطق، لان المنطق هو العلم الذي به نميّز الخطأ الذي يُظنّ به أنه صوابٌ والصواب الذي يُظنّ به أنّه خطأ .

وفي كتاب « تحصيل السعادة » يجعل الفارابي « الاشياء الانسانيّة التي اذا حصلت في الامم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس : **الفضائل النظريّة، والفضائل الفكريّة، والفضائل الخلقيّة، والصّناعات العمليّة** [2] » .

والفضائل النظريّة هي العلوم ومنها « ما يحصل للانسان منذ أوّل أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأوّل » أي المبادىء الاولى للمعرفة، « ومنها ما يحصل بتأمُّل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلُّم » . وأوّل هذه العلوم الاخيرة المنطق ثم يليه البحث عن مبادىء الموجودات . وأوّل اجناس الموجودات « الاعداد والاعظام والعلم المشتمل على جنس الاعداد والاعظام هو **علم التعاليم** [3] » . وتتّصل به « علوم المناظر، وعلوم

(١) المرجع ذاته، ص ١٩ .
(٢) تحصيل السعادة، ص ٢ .
(٣) المرجع ذاته، ص ٨ .

للأكَر المتحرّكة، وعلوم الاجسام السماويّة، وعلم الموسيقى، وعلم الاثقال، وعلم الحيَل » . ثم يلي ذلك علم الطبيعة أي علم « الاجسام والاشياء الموجودة للاجسام، وأجناس الاجسام هي العالم والاشياء التي يحتوي عليها العالم [١] » .

وبعد الفراغ من العلم الطبيعي نصل الى علم هو « الوسط بين علمين، علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيّات [٢] » ، فيه نبحث في أمر النفس والعقل والامور المعقولة .

وبما أنّ الانسان لا يستطيع أن « يبلغ جميع الكمالات وحده وبانفراده دون معاونة ناس كثيرين له ... لذلك يحتاج ... الى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم ... فلذلك يسمّى الحيوان الأنسيّ والحيوان المدني، فيحصل ههنا علم آخر هو **العلم الانساني والعلم المدني** [٣] » .

والفضائل الفكريّة هي التي تمكّن من استنباط ما هو الانفع في غاية فاضلة، لذلك هي **فضائل فكريّة مدنيّة** وهي « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس [٤] » . والفضائل الفكريّة غير مفارقة للفضائل النظريّة .

والفضائل الخلقيّة هي التي تلتمس الخير، وهي تأتي بعد الفضائل الفكريّة لانّ هذه شرط لها .

والفضائل الخلقيّة والفضائل الفكريّة منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بارادة ؛ والارادة تكمّل ما أعدّ له الانسان بالطبيعة .

« فالفضيلة النظريّة والفضيلة الفكريّة العظمى والفضيلة الخلقيّة العظمى والصناعة العلمية العظمى إنّما سبيلها أن تحصل فيمن أعدّ لها بالطبع وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدّاً [٥] » .

(١) المرجع ذاته، ص ٩ .
(٢) المرجع ذاته، ص ١٢ .
(٣) المرجع ذاته، ص ١٤ .
(٤) المرجع ذاته، ص ٢٣ .
(٥) المرجع ذاته، ص ٢٩ .

أمّا كيفيّة الحصول على الفضائل الإنسانيّة، فبأن يراقب الانسان نفسه ويرى النقائص الموجودة فيه فيعمل على اقتناء أضدادها وممارستها، ولا يُعَدُّ الانسان فاضلًا ما لم يحصل على الفضائل المتوسّطة .

وتحصيل الفضائل المختلفة في الامم يكون بطريقين أوّليّين : **بتعليم وتأديب** .

« **والتعليم** هو إيجاد الفضائل النظريّة في الامم والمدن؛ **والتأديب** هو طريق إيجاد الفضائل الخلقيّة والصناعات العمليّة في الامم؛ والتعليم هو بقول فقط والتأديب ... وربّما كان بقول وربّما كان بفعل [1] » .

أمّا الفضائل العمليّة والصناعات العمليّة فيكون حصولها بطريقتين : « أحدهما **بالأقاويل الاقناعيّة، والاقاويل الانفعاليّة** ... والطريق الآخر هو **طريق الإكراه** [2] » .

هذه هي أهم آراء الفارابي الخلقيّة، وهي كما رأينا ذات علاقة قويّة بمذهبه الفلسفي، وهي، كما سنرى، ذات علاقة أقوى بمذهبه السياسيّ، لانّ التعليم والتأديب لا يتمّان إلاّ على يد معلّم ومؤدّب، وهذا المعلّم والمؤدّب هو الرئيس، رئيس المدينة، أو من ينتدبه الرئيس لهذه الغاية .

٢ ـ السياسة المدنيّة

قلنا إنّ السّياسة أهمّ ما في فلسفة الفارابي لانّ جميع أجزاء هذه الفلسفة إنّما غايتها السّياسة ، وهي تؤدّي إليها بطريقة طبيعيّة منطقيّة. وقد جرت العادة عند من درسوا فلسفة الفارابي السياسيّة أن يكتفوا بتحليل كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، دون أن يحاولوا ربط هذا الكتاب بفلسفة الفارابي العامّة ، ولا أن يفهموه على ضوء كتب أخرى تعالج الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب .

ومن الكتب التي تبحث في السياسة « كتاب تحصيل السعادة » ، و « رسالة في

(١) المرجع ذاته، ص ٢٩ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٣١ .

التنبيه على سبل السعادة»، و «جوامع كتاب النواميس لأفلاطون»، و «كتاب المبادىء الإنسانيّة»، و «كتاب السياسات المدنيّة»، و «الملّة الفاضلة»، و «رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة»، و «كلام أبي نصر الفارابي في وصايا يعمُّ نفعها جميع من يستعملها من طبقات الناس [١]»، ورسائل ومقالات أخرى عديدة.

وهكذا نرى أن الآراء السّياسيّة كانت شغل الفارابي الشّاغل، وأنه لم يدع مناسبة تمرّ إلاّ عالج السياسة من مختلف نواحيها. ولم يكن الفارابي ممّن تقلّبوا في المناصب السياسيّة أو خالطوا رجال السّياسة ليقدّم لنا مذهباً ذا قيمة عمليّة. وإنّما كان رجل تفكير عميق واطّلاع واسع، وكان له من نزعته الشيعيّة آراء في الإمامة مهّدت له السبيل، فكانت سياسته نظريّة أكثر ممّا كانت عمليّة؛ وسيتّضح لنا ذلك في الصفحات التالية.

١ - ضرورة الاجتماع وانواع المجتمعات :

لعلّ الغاية القصوى التي يسعى اليها الفارابي ليست السياسة في ذاتها، بل **تحصيل السعادة** باقتناء الفضائل التي تمكّن من بلوغها والتي أتينا على ذكرها. لكنّ هذه الكمالات «ليس يمكن أن يبلغها الإنسان وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرين له، وانّ **فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بانسان أو ناس غيره**. وكل انسان من الناس بهذه الحال وانّه لذلك يحتاج كلُّ انسان فيما له، أن يبلغ من هذا الكمال الى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم وكذلك في الفطرة الطبيعيّة **لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه**، فلذلك يُسمّى **الحيوان الأنسي والحيوان المدني** [٢]».

وفي آراء أهل المدينة الفاضلة فصل عنوانه: «القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون» جاء فيه: «وكلُّ واحد من الناس مفطور على أنه محتاج

---

(١) نشرها الاب لويس شيخو في المشرق، ١٩٢٨ ص ٢٦ - ٣٤.
(٢) تحصيل السعادة، ص ١٤.

في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم له كلٌّ واحد منهم بشيء ممّا يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذي لاجله جُعلت له الفطرة الطبيعيّة الا بالاجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كلٌّ واحد لكلٍّ واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الارض فحصلت منها الاجتماعات الإنسانيّة [١] » .

وهكذا يكون الاجتماع وسيلة لا غاية. أمّا الغاية فهي بلوغ الكمال الذي به تكون «السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الاخرى».

أما الاجتماعات الانسانيّة، «فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. **والكاملة** ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى » . **الاجتماعات العظمى** « هي جماعة امم كثيرة تجتمع وتتعاون [٢] » أو « اجتماعات الجماعة كلّها في المعمورة [٣] » . **والاجتماعات الوسطى** هي « اجتماع أمّة في جزء من المعمورة » . **والاجتماعات الصغرى** هي « اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمّة » .

أمّا **الاجتماعات غير الكاملة** فهي الاجتماعات في « القرى والمحال والسكك والبيوت » . « وهذه منها ما هو أنقص جداً ، وهو الاجتماع المنزليّ وهو جزء للاجتماع في السكّة؛ والاجتماع في السكّة هو جزء للاجتماع في المحلّة، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني . والاجتماعات في المحال والاجتماعات في القرى كلتاهما لاجل المدينة . غير أنّ الفرق بينهما أنّ **المحالّ أجزاء للمدينة والقرى خادمة**

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٧ و ٧٨ . وقال في السياسات المدنية، ص ٣٩ : « والإنسان من الانواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها الا بالاجتماع » .

(٢) السياسات المدنية، ص ٣٩ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٨ .

للمدينة . والجماعة المدنيّة هي جزء الامّة والامة تنقسم مدناً . والجماعة الانسانيّة الكاملة على الاطلاق تنقسم أمماً [١] » .

٢ – اختلاف الامم :

« الامّة تتميّز عن الامّة بشيئين طبيعيّين : **بالخلق الطبيعيّة والشيم الطبيعيّة**، وبشيء ثالث وصفي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعيّة وهو **اللسان**، أعني اللغة[٢] » .

ولهذا الاختلاف أسباب طبيعيّة، أوّلها « **اختلاف أجزاء الاجسام السمائيّة** التي تسامتهم من الكرة الاولى، ثمّ من كرة الثوابت؛ ثم **اختلاف أوضاع الأكر المائلة** من أجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد . ويتبع ذلك اختلاف أجزاء الارض التي هي مساكن الامم » .

« ويتبع اختلاف أجزاء الارض **اختلاف البخارات** التي تتصاعد من الارض . وكل بخار حادث من أرض فانّه يكون مشاكلًا لتلك الارض » .

« ويتبع اختلاف البخار **اختلاف الهواء واختلاف المياه** » .

« ويتبع هذه **اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان** الغير الناطق فتختلف اغذية الامم » .

« يتبع اختلاف أغذيتها **اختلاف المواد والزرع** التي منها يتكوّن الناس الذين يخلفون الماضي – ويتبع ذلك **اختلاف الخلق** واختلاف الشيم الطبيعيّة أيضاً . . . ثم تحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الامم وشيمهم [٣] » .

---

(١) السياسات المدنية، ص ٣٩ و ٤٠ .

(٢) المصدر ذاته، ص ٤٠ .

(٣) السياسات المدنية، ص ٣٩ – ٤١ .

٣ ـ أنواع المدن :

بما أن الغاية القصوى هي التعاون على نيل السعادة فخير المدن هي « المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة على **الحقيقة** »، وهي **المدينة الفاضلة** . « والامّة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامّة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنّما تكون [١] » .

والمدينة الفاضلة مضادّات يذكر منها الفارابي في « السياسات المدنيّة » : **المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة الضالّة ونوابتها** . ويضيف الى ذلك في «آراء أهل المدينة الفاضلة» **المدينة المتبدّلة** ، وكل مدينة من هذه المدن على أنواع .

ا ـ المدينة الفاضلة :

أخذ الفارابي عن أفلاطون فكرة تشبيه المدينة بجسم الإنسان ، فقال : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أنّ البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ... كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس » . وكما أنّ في البدن أعضاء يخدم بعضها بعضاً ، كذلك في المدينة أشخاص يخدم بعضهم بعضاً ؛ «غير أنّ أعضاء البدن طبيعيّة والهيئآت التي لها قوى طبيعيّة . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيّين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعيّة ، بل إراديّة ؛ على أن اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء [٢] » .

وكما أنّ البدن يؤلّف وحدة ، كذلك المدينة الفاضلة «تكون مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ، مؤتلفة بعضها مع بعض ومرتّبة بتقديم بعض وتأخير بعض [٣] » .

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٩ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٨٠ .

(٣) السياسات المدنية ، ص ٥٤ .

وهنا لا بدّ من الاشارة الى فكرة عزيزة على الفارابي، يعود اليها في أكثر مؤلّفاته، هي فكرة **الوحدة والترتيب في كلّ شيء**. فقد رأينا أنّ للنفس وحدة تترتّب فيها قواها ترتيباً نجد في أعلاه القوّة الناطقة وفي أدناه القوّة الغاذية. وكذلك البدن تترتّب أعضاؤه بحيث يُصبح القلب هو العضو الرئيس تخدمه جميع الاعضاء وهو لا يخدم، وتنتهي الى أعضاء مرؤوسة تَخدم ولا تُخدم. وهذه حالة المدينة الفاضلة، لها رئيسها، ويكون تحته «مراتب رئاسات تنحطّ عن الرتبة العليا قليلاً قليلاً الى أن تصير مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى [١]». فالمدينة الفاضلة شبيهة بالموجودات الطبيعيّة، التي نجد فيها الوحدة والترتيب، وتصير مراتب المدينة الفاضلة «شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الاوّل وتنتهي الى المادّة الاولى والاسطقات، وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها [٢]».

«**وكذلك كلّ جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع فانّ لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء** هذه الحال. وتلك أيضاً حال الموجودات، فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها. فانّ البريئة من المادّة تقرب من الاوّل ودونها الاجسام السماويّة. ودون السماويّة الاجسام الهيولانيّة، وكل هذه تحتذي حذو السبب الاوّل وتؤمّه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوّته [٣]».

فنسبة السبب الاوّل الى الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى أجزائها، ونسبة القلب الى أعضاء البدن ونسبة القوّة الناطقة الى قوى النفس الباقية.

رئيس المدينة الفاضلة.

ليس كلّ عضو من أعضاء المدينة الفاضلة يصلح لان يكون رئيساً. «ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ إنسان اتّفق، لان الرئاسة إنّما تكون

(١) السياسات المدنية، ص ٥٣.
(٢) المرجع ذاته، ص ٥٤.
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٢.

بشيئين : أحدهما أن **يكون بالفطرة والطبع معدًّا لها**، والثاني **بالملكة والهيئة الإراديّة**[١] » . وإنّما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل[٢] » . « وانّما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتّصلت نفسه بالعقل الفعّال ، وإنّما يبلغ ذلك بأن يحصل له أوّلا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يُسمّى المستفاد . فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعّال[٣] » .

فرئيس المدينة الفاضلة يتلقّى المعرفة مباشرة من العقل الفعّال، عن طريق الوحي، إمّا في وقت اليقظة وإمّا في وقت النوم . وليس العقل الفعّال هنا الا واسطة . « ولانّ العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الاوّل فقد يمكن أن يقال ان السبب الاوّل هو الموحي الى هذا الانسان بتوسط العقل الفعّال[٤] » . ويكون « ما يفيض عن الله تبارك وتعالى الى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال الى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد ثم الى قوّته المتخيّلة ، فيكون ما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام ، وبما يفيض منه الى قوّته المتخيّلة نبيّاً منذراً بما سيكون[٥] » . ومن هنا نرى أن الفارابي يبتعد عن أفلاطون ويقترب من الاسلام ومن نظريّة النبوّة .

هذا هو الرئيس، ولا يبلغ هذه الدرجة إلاّ اذا اجتمعت فيه اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها : ١ ـ أن يكون تام الاعضاء ؛ ٢ ـ أن يكون بالطبع جيّد الفهم والتصوّر، جيد الحفظ لما يفهمه ويدركه ؛ ٣ ـ جيّد الفطنة ذكيّاً ، ٤ ـ حسن العبارة ؛ ٥ ـ محبّاً للتعليم والاستفادة ؛ ٦ ـ غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح ؛ ٧ ـ محبّاً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله ؛ ٨ ـ كبير النفس محبّاً للكرامة ؛ ٩ ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٨٢ .
(٢) المرجع ذاته ، ص ٨٤ .
(٣) السياسات المدنية ، ص ٤٩ .
(٤) المصدر ذاته، ص ٥٠ .
(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٦ .

الدنيا هيّنة عنده؛ ١٠ – أن يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله، مبغضاً للجور والظلم وأهلها؛ ١١ – أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً؛ ١٢ – قويّ العزيمة جسوراً غير خائف ولا ضعيف النفس.

ولمّا كان اجتماع هذه الخصال كلّها في رجل واحد من الامور الصعبة قلّ عدد الرجال الذين يستحقون أن يكونوا رؤساء، فيكون منهم **الواحد بعد الواحد**؛ وإن خلت المدينة من رجل متّصف بهذه الصفات فكانت موزّعة بين عدّة أشخاص الواحد منهم حكيم، والآخر محب للعدل ... وكان أولئك الرجال متلائمين، كانوا هم الرؤساء الافاضل. إلاّ أنّه اذا اجتمعت الصفات كلّها في أشخاص عدّة ما عدا الحكمة، «بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تُعرّض للهلاك. فان لم يتّفق أن يوجد حكيم تضاف اليه لم تلبث المدينة بعد مدّة أن تهلك [1]».

وهذا الرئيس هو المعلّم والمرشد والمدبّر، لان الفطر تختلف في الناس «فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الاشياء التي ينبغي أن يعلمها بل يحتاج في ذلك الى معلّم ومرشد [2]» «لانّ الفطرَ كلّها تحتاج معلّماً طبعت عليه الى أن ترُاض بالإرادة فتؤدّب بالاشياء التي هي مُعَدّة نحوها [3]».

قلنا ان الرئيس هو واضع النواميس والشرائع. وقد تعرض بعض الامور فتفرّق أهل المدينة الفاضلة جماعات يكون لكل واحدة منها ملك، «فاذا اتّفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة إمّا في مدينة واحدة أو في امّة واحدة أو في أمم كثيرة فانّ جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وارادتهم وسيرهم. واذا توالوا في الاديان واحداً بعد آخر فانّ نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الثاني على سيرة الاوّل، والغابر على سيرة الماضي –

(١) المصدر ذاته، ص ٩٠.
(٢) السياسات المدنية، ص ٤٨.
(٣) المصدر ذاته، ص ٤٦.

وكما أنّه يجوز للواحد منهم على أن يغيّر شريعة قد شرعها هو في وقت اذا رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر، كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغيّر ما قد شرعه الماضي لان الماضي نفسه لو كان مُشاهِداً للحال لـغيّر[1]».

نرى من كلّ ما تقدّم ما للنزعة الشيعيّة والآراء الإسماعيليّة من أثر عميق في فلسفة الفارابي. فقد أقام الفارابي نظامه الاجتماعي على اساس العالم الاكبر والعالم الاصغر، وجعل الحاجة الى معلّم هو الإمام حاجة ضروريّة لقيام المجتمع، وجعل نظرته في بناء المجتمع الاكمل نظرة كونيّة، والإجتماع الكوني تحت سلطة الامام من أهداف الشيعة؛ وكم من وجه شبه بين نظريّة الفارابي في العلاقة بين رئيس المدينة الفاضلة والله بتوسط العقل الفعّال، ونظريّة نصير الدين الطوسي في الامام المعصوم[2]!

وكما ان الأئمّة لا يكونون على الارض إلاّ واحداً بعد واحد، كذلك لا يكون رؤساء المدينة الفاضلة إلاّ واحداً بعد الآخر. وكما أن الإمام كامل الصفات، كذلك الرئيس كامل الصفات؛ وكما أنّ بقاء شخص العالم وروحه متعلّق ببقاء شخص الامام وروحه[3] كذلك «إن لم يتّفق ان يوجد حكيم تضاف اليه (المدينة) لم تلبث المدنية بعد مدّة ان تهلك». وفكرة الامامة عند الاسماعيليّة لا تختلف عن النبوّة اختلافاً جوهريّاً. فالنبي متعلّم ومعلّم في آن واحد: هو متعلّم لأنه يتلقّى المعرفـــة عن طريق الوحي، وهو معلّم لأنه يعطي الناس ناموس الشريعة، ويخاطبهم بلغتهم وبحسب عقليّاتهم؛ والإمام هو المتصل بالعقل الالهي، وهو الذي يكشف عن الحقيقة، فتصبح عنده المعارف الحسيّة والوهميّة والخياليّة صحيحة صحّة المعقولات المطلقة والوحي الالهي، وذلك بفضل التأويل. وهكذا فالامام فيلسوف. وكذلك رئيس المدينة الفاضلة فيلسوف ونبي. ولمّا كان الامر كذلك كانت السعادة عقليّة، وكانت الفضائل الرئيسيّة هي الفضائل

(١) السياسات المدنية، ص ٥٠ و ٥١.
(٢) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٢٠٥.
(٣) المرجع ذاته، ص ٢١٣.

الفكريّة . وهكذا ينحرف الفارابي عن المتصوّفين انحرافاً ظاهراً، فيجعل الكمال إدراكاً عقليّاً، ويجعل المتصوّفون الكمال في إماتة الشهوة وإطلاق الروح من سجنها الجسدي للاتصال بالله عن طريق الاختبار الصوفي . ليس بامكاننا ان ننكر نزعة الفارابي الصوفيّة، لكن هذا التصوّف يقوم على أساس عقلي صرف، هو تصوّف نظري يعتمد على المعرفة والتأمّل. والفارابي لا يؤمن بامكان الاتحاد المطلق بين العقل البشري والعقل الفعّال لانّ العقل المستفاد، وهو أعلى مراتب العقل الانساني، يظلّ في وظيفته وطبيعته مختلفاً عن العقل الفعّال .

ومما لا ريب فيه أنّ نظريّة الفارابي في السعادة مستمدّة من نظريّة أرسطو فيها، والسعادة عند أرسطو لا تكون إلاّ بالادراك والتأمّل . ومما لا شكّ فيه أيضاً أنّ نظريّة الاتحاد بالعقل الفعّال متأثّرة بالافلاطونيّة الحديثة التي كانت نظريّتها في الواحد نظريّة عقليّة صوفيّة [١] .

ب ــ المدينة الجاهلة : هي «التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم.» ان أرشدوا اليها لم يقيموها، وان ذُكرت لهم لم يعتقدوها . لا يعرفون من الخيرات إلاّ سلامة الابدان واليسار والتمتّع باللذات وما الى ذلك؛ فان حصّلوها كان لهم بها سعادة، وإن اخطأوها كان لهم الشقاء .

وقد قسم الفارابي هذه المدينة الى عدّة أقسام منها : **المدينة الضروريّة**، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروريّ مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب وما الى ذلك ممّا يتعاونون على الفوز به؛ **والمدينة البدّالة** وهي التي قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار في شيءٍ آخر لكن على ان اليسار هو الغاية في الحياة؛ **ومدينة الخسّة والشقوة** وهي التي قصد أهلها التمتّع باللذّة المحسوسة من المأكول والمشروب وما الى ذلك من أمور المحسوس، وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو؛ **ومدينة الكرامة** وهي التي قصد أهلها التعاون على أن يصيروا مكرّمين ذوي عظمة وذكر وشهرة،

(١) المرجع ذاته، ص ١١٧ .

وذلك بالقول والفعل؛ **ومدينة التغلّب** وهي التي قصد أهلها التغلّب على غيرهم وجعلوا سعادتهم في تلك الغلبة؛ **والمدينة الجماعيّة** وهي التي قصد أهلها ان يعيشوا في فوضى، فيتبعوا اهواءهم، ويتصرّفوا كيف شاءوا؛ هي المدينة «التي كل واحد من اهلها مطلق مخلّى لنفسه يعمل ما شاء وأهلها متساوون... لا يكون لاحد منهم على أحد منهم سلطان[1]».

وفي «السياسات المدنيّة[2]» يضيف الفارابي الى هذه المدن، **مدينة النذالة** وهي التي يتعاون اهلها على نيل الثروة واليسار وجمعها فوق الحاجة دون الانفاق منها الاّ في الضروري ممّا به قوام الابدان.

ج ـ المدينة الفاسقة: وأمّا المدينة الفاسقة فهي التي عرف أهلها ما عرف أهل المدينة الفاضلة من أمر السّعادة والله والعقل الفعّال، وكانت اعمالهم اعمال اهل المدن الجاهلة. فهم يقولون ويعتقدون ولكنّهم لا يعملون.

د ـ المدينة المتبدّلة: وأمّا المدينة المتبدّلة فهي التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة لآراء اهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، إلاّ أنها تبدّلت فدخلها الفساد في الآراء والافعال.

هـ ـ المدينة الضالّة: وأمّا المدينة الضالّة فهي التي تعتقد في الله والعقل الفعّال آراء فاسدة، ويدّعي رئيسها الاوّل، ضلالاً، أنه موحى اليه، فيخادع الناس ويغرّهم بأقواله وأفعاله.

و ـ النوابت: ليست هذه المدُن وحدها تضادّ المدينة الفاضلة، إنّما هناك **نوابت** في المدينة الفاضلة وفي غيرها من المدن. «فان النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع، أو سائر الحشائش الغير النافعة أو الضارّة بالزرع أو الغروس؛ ثم **البهيميّون** بالطبع من الناس. فالبهيميّون بالطبع ليسوا مدنيّين ولا تكون لهم اجتماعات مدنيّة أصلاً بل يكون بعضهم

(١) السياسات المدنية، ص ٥٩ وما بعدها.
(٢) نفس المرجع، ص ٥٩ وما بعدها.

على مثال ما عليه البهائم الأنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشيّة . فبعض هؤلاء امثال السباع . فلذلك يوجد منهم من يأوي البراري متفرّقين، وفيهم من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش – ومنهم من يأوي قرب المدن، ومنهم من لا يأكل إلاّ اللحوم النيّئة، ومنهم من يرعى النبات، ومنهم من يفترس مثل ما يفترس السباع . وهولاء يوجدون في أطراف المساكن المعمورة إمّا في أقاصي الشمال وإمّا في أقاصي الجنوب – وهؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم، فما كان منهم أنسيّاً وانتفع به في شيء من المدن **تُرك واستُعبد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة** . وما كان منهم لا يُنتفع به وكان ضارّاً **عُمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارّة**، وكذلك ينبغي أن يُعمل بمن اتّفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميّاً[1]».

– خصال أهل المدينة الفاضلة :

لقد اهتمّ الفارابي لاهل المدن الجاهلة وآرائهم أكثر ممّا اهتمّ لاهل المدينة الفاضلة وآرائهم وخصالهم، وذلك أنه فصل الموجودات ونظامها، والجسم ونظامه، وأراد أن تكون المدينة الفاضلة قائمةً على مثل ذلك النظام، ورأى أنّ بتفصيل الناحية السلبيّة من التّنظيم الاجتماعي تفصيلاً غيرَ مباشر للناحية الايجابيّة . الا انه نثر هنا وهنالك بعض صفات لا بدّ منها لاهل المدينة الفاضلة، وهي قائمة على العلم والعمل ونظام الفضيلة، وذلك على أساسين مهمّين هما استعدادات كلّ عضو من أعضاء المجتمع وحاجات الامة . فالصفات تقوم على الاستعداد الطبيعيّ وعلى مطاليب الوظيفة . أما العلم فموضعه خلاصة ما جاء في كتاب الفارابي «آراء اهل المدينة الفاضلة »، اعني السبب الاول وصفاته، والعقول المفارقة، والافلاك، والاجسام الطبيعيّة، والنفس، ونظام المجتمع وما الى ذلك ممّا سبق تفصيله . وهذا العلم على نوعين : **فلسفي ويُطلب من الفلاسفة والحكماء، وتمثيليّ تصويريّ ويُطلب من عامّة الشعب .**

وهكذا تسير المدينة الفاضلة في نظامها الى أن تنتهي الى المدينة السماويّة حيث

---

(١) السياسات المدنية، ص ٥٧ – ٥٨ .

السّعادة الخالدة وحيث يعيش الابرار طوائف، ورُتَباً رُتَباً منسّقة على حسب درجات الكمال وصالح الاعمال .

– آراء أهل المُدُن الجاهلة والضالّة :

في هذا الباب يُفصّل الفارابي آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة، وهذه الآراء تصطبغ كلّها بصبغة الجهالة والضلالة . ومن تلك الآراء أنّ الارض ميدان لتنازع البقاء، وأنّ كلاً من الموجودات يلتمس إبطال الآخر ليستأثر وحده بالوجود، فيكون الوجود لمن غلب والسعادة لمن انتصر، ويكون حظ الضعيف الفناء او الاستعباد، ويكون سبيل المدن «أن تكون مغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختصُّ به أحد دون أحد لكرامةٍ أو لشيءٍ آخر، وأن يكون كل إنسان متوحّدا بكل خير هو له أن يلتمس أن يُغالب غيره في كل خير يفيده، وأن الانسان الاقهر لكل ما يناوِئُه هو الاسعد» .

ويرى قوم منهم أنّ الاجتماع لا يقوم إلاّ على حاجة وضرورة، يجب أن يلجأ اليه الانسان ليستخدم غيره في سبيل الحصول على مبتغاه، وهكذا لا يكون الاجتماع إلاّ على أساس قاهر ومقهور في سبيل حاجة تُقضى فتُقطع معها ربط الاجتماع، وهذا ما يسمّى **بالدّاء السَّبُعي**. ويرى قوم منهم أنّ الاجتماع يكون بالارتباط والتحابّ واختلفوا في ما يكون بــه الارتباط، فمنهم من قال انّه بالتفرُّع عن أب واحد، فيتعاون ذوو القربى الدمويّة على التغلب والدفاع عن النفس. ومنهم من قال انه يكون بالمصاهرة وذلك «بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء» . ومنهم من قال انه يكون بالانضواء الى رئيس واحد تكون على يده الغَلَبة والانتصار . ومنهم من قال انه يكون بالتحالف والتعاهد بين الافراد لأجل الغلبة. ومنهم من قال انه يكون بتشابه الخُلُق والشّيم الطبيعيّة والاشتراك في اللغة واللسان. ومنهم من قال إنه يكون «بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في المساكن؛ وان أخصّهم هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكّة، ثم

الاشتراك في الملـّة... ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصّقع الذي فيه المدينة » .

تلك بعض آراء اهل المدن الجاهلة والضالـّة، **والعدل** في نظرهم هو ما في الطبع، وهو ما يدعو اليه الطبع من التغلـّب والقهر، وهو استعباد القاهر للمقهور، وهو ان يفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر. هذا هو العدل في رأيهم وهذه هي الفضيلة. وهكذا فالعدل قائم على القوّة وعلى ان يُحَصّل كلُّ انسان ما يقوى عليه. وهو قائم على اتـّقاء القوّة عند الضّعيف والقبول القهريّ بالقناعة أو الاستعباد...

أخذ الفارابي الكثير عن أفلاطون، وآرائه الاجتماعيّة، لكنه لم ينقله نقلاً. وظلّ خياليّاً مثاليّاً لم يحاول تحديد اشكال الحكومة كما فعل أفلاطون. ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف اهل المدينة .

كان افلاطون واقعيّاً، فجعل رئيس جمهوريته، الذي حصل على جميع العلوم النظريّة وتمكن من المعرفة، يعود الى العالم ويخالط البشر مدّة خمس عشرة سنة قبل أن يأخذ على عاتقه تبعات الحكم . امّا هذا التمرّس العملي فيظل بعيداً عن رئيس المدينة الفاضلة . فالفارابي فيلسوف نظريّ، بعيد عن الواقع، يعتبر أنّ من اتصل بالعقل الفعّال حصلت له الكفايات اللازمة لا لقيادة المدينة وحسب، بل لتعليم أهلها وقيادتهم في الطريق التي تؤمّن لهم السعادة القصوى .

٦ ـ نظرية النبوة

النبوّة من الاسس الرئيسيّة التي قام عليها الاسلام، لان جميع تعاليم الاسلام مستمدّة من الوحي، فالنبي لم يأت بشيء من عنده « والنجم اذا هوى، ما ضلّ صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو الا وحيٌ يوحى، علـّمه شديد القوى » (سورة النجم، آية ١ ـ ٧) . وعلى كلّ فيلسوف مسلم اذا شاءَ أن يظلّ مسلماً وأن تتـّفق آراوه مع الاسلام، ان يجعل للنبوّة محلاً لائقا في مذهبه، وأن يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة، أي بين الوحي والمعرفة العقليّة . واوّل

فيلسوف مسلم عالج قضيّة النبوّة وكوّن نظريّتها، هو الفارابي. فجاءت هذه النظريّة اهم محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. « وهذه النظريّة هي اسمى جزء من مذهبه الفلسفي، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتّصل اتّصالاً وثيقاً بالسياسة والاخلاق [1] ».

يرى الفارابي ان «معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والامام معنى كلّه واحد. وأي لفظة ما اخذتَ من هذه الالفاظ ثم أخذتَ ما يدلّ عليه كلّ واحد منها عند جمهور اهل لغتنا وجدتها كلّها تجتمع في آخر الامر في الدلالة على معنى واحد بعينه [2] ». والشرط في بلوغ هذه المرتبة كما رأينا ان يبلغ الانسان درجة العقل المستفاد فيتّصل عقله بالعقل الفعّال « فيكون الله عزّ وجل يوحي اليه بتوسُّط العقل الفعّال. فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال الى عقله المنفعل بتوسُّط العقل المستفاد، ثم الى قوّته المتخيّلة. **فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً** ومتعقّلًا على التمام، **وبما يفيض منه الى قوّته المتخيّلة نبيّاً منذراً بما سيكون ومخبرًا بما هو الآن** من الجزئيّات [3] ».

ويشرح الفارابي كيفيّة الوحي فيقول: « إنّ القوّة المتخيّلة اذا كانت في إنسان ما قويّة كاملة جدّا وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها ... تقبل عن العقل الفعّال الجزئيّات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات وتقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة وتراها. فيكون (للانسان) بما قبله من المعقولات نبوّة بالاشياء الالهيّة. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوّة المتخيّلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوّته المتخيّلة [3] ».

«هذه هي نظريّة النبوّة التي انتهى اليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعيّة والنفسيّة.

(١) راجع الدكتور ابراهيم مدكور. في الفلسفة الاسلامية، ص ٨١ وما بعدها.

(٢) تحصيل السعادة، ص ٤٣ و ٤٤.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٥ – ٨٧.

فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضروريّة لنظام الجمعيّة؛ وكلّ ما بينهما من فارق، أن الاوّل يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيّلة والثاني عن طريق البحث والنظر ».

بهذه الطريقة يوفق الفارابي بين الدين والفلسفة وبين الوحي والنظر. فالمصدر واحد هو العقل الفعّال، والحقيقة واحدة هي التي تفيض عنه، وليس ثمّ اختلاف الاّ في طريقة إيصال هذه الحقيقة الى الانسان.

الخلاصة

قد توقفنا أمام فلسفة الفارابي، وحاولنا بعض الاسهاب في عرض اهم أجزائها دون أن نأتي عليها كلها، فلم نحلّل كتاب الموسيقى الكبير مثلًا، وهو في نظرنا يستحقّ دراسة مفصّلة لما له من كبير أهميّة من الوجهتين النظريّة والعمليّة؛ ولم نذكر آراء الفارابي العلميّة في تركيب الانسان، وبعض الظاهرات الطبيعيّة. وقد تبيّن لنا ممّا ذكرناه ان ابن خلّكان لم يكن مبالغاً عندما سمّى الفارابي « اكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق ». فالفارابي منشىء المدرسة الفلسفيّة في الاسلام، ترك لنا مذهباً متّصل الحلقات، محكم البنيان، ذا وحدة عجيبة. ولم يدع مشكلة من المشكلات التي ستعترض فلاسفة المسلمين إلاّ عالجها قبلهم وقال كلمته فيها. ونحن، عند دراستنا لهؤلاء الفلاسفة سنحاول أن نظهر ما هم مدينون به للفارابي من آراء.

وقد وصف الدكتور ابراهيم مدكور مذهب الفارابي بأنه مذهب روحاني مثالي: « يرى الفارابي الروح في كل مكان: إلهه روح الارواح، وعقوله المفارقة كائنات روحانيّة محض، ورئيس مدينته او نبيّه هو إنسان تسيطر فيه الروح على الجسد. والروح هو الذي يسيّر العالم السماوي وينظّم عالم ما تحت القمر. وهذه

الروحانيّة هي من ناحية أخرى تعظيم للعقل وحنين للفكر . فالكائن الاوّل هو عند الفارابي معقول المعقولات وفكرة الفكر . وليست الكائنات الاخرى سوى امتداد لهذا المعقول ومظهر من مظاهر هذا الفكر . ونحن لا نرتقي الى العالم الروحاني ولا ننال السعادة القصوى إلا بالفكر والعلم والتأمّل[1] » .

ولئن كان الفارابي قد أخذ الشيء الكثير عن افلاطون وارسطو وافلوطين، فقد ظلّ محتفظاً بشخصيّته وطبع الافكار التي اقتبسها بطابعه الخاص، وأعطى الإسلام مذهباً فلسفيّاً قائماً بذاته، ليس هو بالرواقية ولا بالمشّائيّة ولا بالأفلاطونيّة الحديثة، بل هو شيء جديد تأثّر بهذه المدارس، ونهل من هذه الينابيع، وتغذّى بروح الاسلام .

(١) I. Madkour, La place d'al Farabi, p. 220.

مصادر الدراسة

١ – مؤلّفات الفارابي، وقد استخدمنا الطبعات التالية :

ا – احصاء العلوم : طبعة الدكتور عثمان أمين – القاهرة – ١٩٤٩ .

ب – آراء اهل المدينة الفاضلة : القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٤٨ .

ج – رسالة في العقل : طبعة الاب بويج – بيروت – ١٩٣٨ .

د – التعليقات، واغراض ما بعد الطبيعة، واثبات المفارقات، ومسائل متفرقة، والتنبيه على سبل السعادة، وتحصيل السعادة، والسياسات المدنية : طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦ هـ .

ه – كتاب الجمع بين رأيي الحكمين، وعيون المسائل، وجواب مسائل سئل عنها : طبعة القاهرة – ١٩٠٧ .

و – كتاب الوصايا : طبعة شيخو – بيروت ١٩٢٨ .

٢ – **ابن أبي أصيبعة** : عيون الانباء في طبقات الاطباء – القاهرة ١٨٨٢ .

٣ – **ابن خلّكان** : وفيات الاعيان – طبعة دي سلان – باريس ٢ ١٨٤–١٨٧١ .

٤ – **صليبا (جميل)** : من افلاطون الى ابن سينا – دمشق ١٩٣٥ .

٥ – **فرح (الاب الياس)** : الفارابي، ١٩٣٧ .

٦ – **قاسم (محمود)** : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام – القاهرة ١٩٤٩ .

٧ – **مدكور (ابراهيم)**: في الفلسفة الاسلامية ــ منهج وتطبيقه – القاهرة١٩٤٧ .

1. **Carra de Vaux,** *Al-Farabi, dans Encycl. de l'Islam,* II. p. 58.
2. **Dieterici (Fr.),** *Alfarabi's philosophische Abhandlungen,* Leinden, 1892.
3. **Madkour (I.),** *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane,* Paris, 1934.
4. **Steinschneider (I.),** *Al-Farabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, dans Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg,* t. XIII, No. 4, 1869.

الفصل الثالث

ابن سينا

لم يكن ابن سينا واضع أسس الفلسفة العربيّة، ولم يكن آخر ما انتهى إليه تاريخ الفكر عند العرب. لقد ظهر في زمنٍ كان فيه هذا الفكر قد تركّز بفضل ترجمات النّقلة وشروحهم وتعليقاتهم، وكان فيه المفكّرون أشباه الكنديّ والفارابيّ قد حدّدوا الموضوعات الرّئيسيّة، وعبّدوا الطّريق التي سيسلكها غيرهم من الفلاسفة ولا يحيدون عنها.

لقد تتبّعنا الفكر الاسلاميّ ورأيناه منصرفاً، خلال ثلاثة قرونٍ بكاملها، الى معالجـــة بعض القضايا المهمّة، وشهدنا المدارس الفكريّة المختلفة تنشأ وتنمو وتحدّد موقفها من الوحي والعقل. وقد برز أمامنا الفارابي، بعبقريّته الفذّة، محاولاً التّوفيق بين الفلاسفة من جهة، وبين الفلسفة والدّين من جهة أخرى، فأبقى للعالم العربي صرحاً فلسفيّاً مكين الاساس، رفيع البنيان، عرض فيه للقضايا الرئيسيّة التي شغلت العقل العربيّ، وحدّدها تحديداً واضح المعالم، وقدّم لها الحلول النهائيّة التي تبنّاها كلّ من جاء بعده. وكان الفارابي عقل تنقيبٍ عميق وإيجازٍ مرصوص، فعرض آراءه في رسائل قصيرة لعبت بها يد الاقدار فما وصلنا منها إلاّ نُتَفٌ متفرّقة، ولو جمعها في مؤلّف شامل لكان الأمر غير الأمر، ولكان لدينا الخلاصة الكاملة التي فصّلها من عقبه من رجال الفكر. ثم جاء ابن سينا فبسط فلسفته في مؤلّفاتٍ ضخمة، سهلة المنال، فكان نصيبها من البقاء والشهرة أكثر من كتب الفارابي، وإن لم تفضُلها عمقاً وابتكاراً وطرافة.

١ – تاريخ ابن سينا :

لدينا مصدران اثنان جديران بالثقة نستقي منها أخبار الشيخ الرئيس، أحدهما خطّه بيده، والثاني من وضع تلميذه الجوزجاني الذي اراد أن يُظهر الوفاء، فأتمّ ما كتب الاستاذ وفصّل ما لم يفصّله. فقد ظهر ابن سينا في عصر اضطربت فيه أحوال الدولة العباسيّة وانهار سلطانها، فتمزّقت دويلاتٍ مستقلّة ينافس بعضها بعضاً، وقد لجأ الفارابي، كما رأينا، الى واحدةٍ منها هي الامارة الحمدانيّة الشيعيّة في حلب. وفي سنة ٣٣٤ للهجرة دخل بنو بُويه بغداد في جيشٍ من الدّيلم، وكان لأحد زعمائهم طموحٌ فاتّخذ لقب سلطان واسم مُعزّ الدولة؛ وجعلَ الخلافة ألعوبة بين يديه. وقويت شوكة بني بويه فتنازل لهم الخليفة عن سلطانه واستقلّوا بالحكم دونه. وفي سنة ٤٤٧ للهجرة انقرضت دولة البويهيّين، وكانت قد ظهرت قبل ذلك دولة السّامانيّين في بخارى، ولمّا توفّي منها في عام ٣٦٥ سيّدُ خُراسان منصور بن نوح خلفه ابنه نوح، وفي عهده، اي سنة ٣٧٠هـ/٩٨٠م وُلد في قرية أفشنة أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، الملقّب بالشيخ الرئيس[١]. وكان والده من بلخ حلّ بُخارى وتعاطى فيها الصّرافة، وقد تردّد الى قريةٍ قريبة من بخارى تُدعى أفشنة فتزوّج فيها من امرأة أنجبت له ولدَين كان أبو عليّ بكرَهما. ثم انتقلت الاسرة الى بخارى وفيها استظهر ابن سينا القرآن وألمّ بجزء من العلوم الدينيّة ومبادىء الشريعة وعلم النجوم وهو لمّا يزل في العاشرة من عمره. وإنّه لكذلك اذ اقبل الى بخارى جماعة من دعاة الاسماعيليّة لنشر الدعوة العلويّة، فانحاز اليهم عدد كبير من جملتهم والد ابن سينا. وأمّا فيلسوفنا، فكان على ما ذكر هو نفسه، يفهم أقوالهم وقلبه بعيد عنهم؛ وظلّ مكبّاً على دراسته يخوض في الرّياضيّات والطّبيعيّات والمنطق وعلوم ما بعد الطبيعة ويأخذ فن الطبّ عن استاذ مسيحيّ اسمه عيسى بن يحيي. ولم يتجاوز السّادسة عشرة حين طار له صيتٌ واسع في الطبّ، فأمّه الاطبّاء من كل صوب وانضمّوا الى مدرسته

---

(١) هذا بحسب رواية القفطي وابن خلكان. أما ابن ابي أصيبعة فيجعل من سنة ٣٧٥ هـ تاريخ مولد الشيخ الرئيس.

ينهلون العلم من ينبوعه الدّافق . ولم يكتفِ من الطبّ بالدّراسة النظريّة بل راح يعود المَرضى ويجري فيهم اختباراته الشخصيّة، مراقباً فيهم سير الامراض وأثر العلاج .

واستهوته الفلسفة إذ ذاك، فخصّها بسنتين كاملتين من سني تحصيله، وكان كلما استعصى عليه أمر يدخل جامعاً ويطلب إلى الله أن ينيره ويهديه فلا يُخيّب له أملاً . وقد أخبرنا أنّه كان مكبّاً على الدّرس والمُطالعة بدون مللٍ أو ضجر، يقضي النّهار عاملاً والليلَ ساهراً، حتّى اذا غلب عليه النّعاس رأى في الحُلم حلول ما كان يعالجه من مشكلات . وبعد أن بلغ درجة الكمال في العلوم الطبيعيّة والمنطقيّة والرّياضيّة عكف على علم ما بعد الطبيعة فاستعصى عليه كتاب أرسطو في تلك المادّة . وقد اعترف أنّه قرأه أربعين مرّة وحفظه غيباً دون أن يفهم معناه . وفيما كان مارّاً في عصر أحد الايام أمام حانوت بعض الورّاقين اعترضه رجل وعرض عليه كتاباً بثلاثة دراهم، فابتاعه بعد ممانعة، فكان الكتاب للفارابي في « أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو » . ولمّا قرأه انكشف له ما كان مستغلقاً، وكان سروره به عظيماً .

ولمّا كان بعد في السابعة عشرة من عمره أصيب نوح بن منصور سلطان بخارى بمرض عضال أعجز الاطبّاء، فعالجه ابن سينا وشفاه، فقرّبه إليه وفتح له أبواب خزانة كتبه، فوجد فيها النّفائس النّادرة وأكبّ على مطالعتها بشغف . ثمّ احترقت تلك المكتبة فألصق الحسّاد بابن سينا تلك الكارثة واتّهموه بها لرغبةٍ منه في الانفراد بما حوته المكتبة من حكمة، ولخشيةٍ منه أن ينال غيره منها ما نال هو .

وما إن بلغ ابن سينا الحادية والعشرين حتى بدأ حياة الانتاج . وفي سنّ الثّانية والعشرين توفّي أبوه فثقلت عليه حياة بخارى فغادرها الى جرجان وبعض مدُن خوارزم، وأقام مدّة في جرجان حيث عرف أبا عُبيد الجوزجانيّ الذي لزمه وترك لنا قسماً من سيرته؛ وعرف رجلاً ثريّاً يدعى أبا محمدٍ الشّيرازي ابتاع له داراً جعلها فيلسوفنا مباءةً للطلاب يلقي عليهم فيها دروسه ويواصل تأليفه .

ثم هبَّت في جُرجان عواصف الاضطرابات السياسيّة فغادرها ابن سينا وراح يضرب في البلاد حتى بلغ همذان وشفى أميرها شمس الدولة من مرضٍ عضال فاستوزره. إلاّ أنّ عسكر الامير ثاروا عليه، وأغاروا على داره فنهبوها، وقبضوا عليه وطلبوا قتله فامتنع الامير ثم أطلق من السجن فتوارى. وأصيب شمس الدولة بمرض القولنج فاستدعى ابن سينا لمعالجته واعتذر اليه وأعاده الى منصبه الوزاريّ. وفي هذه الاثناء طلب اليـــه تلميذه الجوزجانيّ ان يضع كتاباً شاملاً في فلسفة أرسطو، فكتب قسم الطبيعيّات من كتاب الشفاء، وتابع تأليف القانون وكان قد أتمّ الجزء الاوّل منه في جُرجان.

ولما توفي شمس الدّولة وبويع ابنه مكانه طلب ان يستوزر الشيخ الرئيس فأبى، وكاتب علاء الدولة أمير أصفهان سرًّا يطلب العمل في خدمته، فعرف بذلك تاج الملك فسجنه في قلعة فردجان حيث مكث أربعة أشهر أُعيد عقبها الى همذان حيث أقام مدّةً من الزمن. وعنّ له الفرار فخرج متنكّراً الى اصفهان فاستقبله أميرها مرحّباً وأعلى شأنه واستصحبه في أكثر غزواته وأسفاره.

كانت حياة ابن سينا صاخبةً حافلةً بالعمل والتأليف، وحافلةً باللهو والاستمتاع والسّهر والجهد، فأصابه من جرّاء ذلك داء القولنج ولم يقوَ على معالجته فتوفي به ودُفن في همذان سنة ٤٢٨ هـ/ ١٠٣٧ م وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً.

٢ – مؤلّفاته:

لم تكن حياة ابن سينا حياةً هادئة، ولم تمتدّ امتداداً واسعاً، ولم تكن أشغاله في السّياسة والوزارة ممّا يترك المجال الرّحب للتأليف، ومع ذلك كلّه فقد كانت مؤلّفاته متعدّدة تربو على المئة، ويقع بعضها في عدّة مجلّدات. قال الدكتور الاب بولس مسعد: «كلّ فضلةٍ من الزّمان خصّصها للمطالعة والكتابة، والوقت الذي لم يحصل عليه في النهار يبحث عنه في الليل حتّى انّه لم ينم ليلةً بكاملها. كان يصرف أعمال الدّولة في النّهار ويجلس للتدريس والكتابة بالليل. قال: «فاذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهُيّىء مجلس الشراب بآلاته». وكان

في السّفر يحمل أوراقه قبل زاده، ومتى تعب يجلس مفكّراً كاتباً . وكان في السّجن يطلب الورق والحبر قبل الخبز والماء[١] » . أضف الى ذلك أن ابن سينا كان سريع الحفظ، يحفظ عن ظهر قلبه عدداً جمّاً من الكتب، وكان سريع التأليف. روى عنه تلميذه الجوزجانيّ «أنّه طلب منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثّمن بخطّه رؤوس المسائل، وبقي فيه يومين حتّى كتب رؤوس المسائل كلّها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع اليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثمّ ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد فكان ينظر في كلّ مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كلّ يوم خمسين ورقة حتّى أتى على جميع الطبيعيّات والإلهيّات ما خلا كتابَي الحيوان والنّبات » . زد على ذلك أنّ ابن سينا وجد الطريق معبّدة والقضايا محدّدة بفضل ما كتبه الفارابي قبله، فسَهُلَ عليه العَمَل والتّفصيل . وهكذا تعدّدت كتب ابن سينا، واليك أشهرها :

١ ـ **كتاب الشّفاء** : هو أهمّ مؤلّفات ابن سينا في الحكمة، وفيه أربعة أقسام : المنطق، والطبيعيّات، والرياضيّات، والإلهيّات . والكتاب موسوعة ضخمة في ثمانية عشر مجلّداً وصل الينا منها نُسخ عديدة لا تزال مبعثرة في مكتبات اوروبّا والشّرق، وطُبعت منها الالهيّات والطّبيعيّات في طهران طبعةً حجريّة قديمة نادرة الوجود، كما عُني المجمع العلميّ التشيكوسلوفاكي في براغ سنة ١٩٥٦ بطبع الفنّ السادس من طبيعيّاتها اي علم النفس مع ترجمة الى اللغة الفرنسيّة بعناية المستشرق يان باكوش، كما طبع المنطق في القاهرة سنة ١٩٥٣ .

والذي نعرفه أنّ الشيخ الرّئيس وضع في همذان طبيعيّات الشّفاء وإلهيّاته وجزءاً من منطقـه، وذلك قبل أن يُسجن في فردجان ؛ ثم وضع في أصفهان تقسيم الكتاب (المجسطي، الارثماطيقي، الموسيقى)، وأنهى قسم الحيوان والنبات في السنة التي توجّه فيها علاء الدّولة للقاء سابورخواست . وهكذا تمت هـذه

(١) مجلة المقتطف، عدد ابريل ١٩٥٢، ص ١٠ .

الموسوعة الفلسفيّة الكبرى، وهكذا كانت الاثر الضّخم الذي جعل لابن سينا المحلّ الرفيع في عين مؤرّخي الشرق والغرب ومفكّريها.

٢ ـ **كتاب النجاة**: هو مختصر كتاب الشّفاء، وقد طُبع مع كتاب القانون في الطب برومة سنة ١٥٩٣ وفي مصر سنة ١٣٣١ هـ. وضعه ابن سينا لمن «يريد أن يتميّز عن العامّة، وينحاز الى الخاصّة، ويكون له بالاصول الحكيميّة إحاطة».

٣ ـ **كتاب الاشارات والتنبيهات**: جاء في كشف الظّنون: «كتاب صغير الحجم كثير العلم، مستصعب على الفهم، منطوٍ على كلام أولي الالباب، مبيّن للنُّكت العجيبة والفوائد الغريبة التي خلت عنها اكثر المبسوطات. أورد المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط». ويقول ابن أبي أُصيبعة في «عيون الانباء»: «كتاب الاشارات والتنبيهات وهي آخر ما صنّف في الحكمة وأجوده». طُبع في ليدن سنة ١٨٩٢ وقد ترجم قسم منه الى اللغة الفرنسية.

٤ ـ **كتاب الحكمة المشرقيّة**: أثار هذا الكتاب مناقشاتٍ عديدة لغموض عنوانه وخلوّ المكتبات من نسخه ما عدا المنطق منه. فقد ذهب بعضهم الى أنّه كتاب خاصّ بالتصوّف وسمّوه «حكمة المشرقيّين»، إلاّ أنّ نلّينو المستشرق الايطالي أزال هذا الابهام وأكّد أنّ الكتاب سُمّي بهذا الاسم لانه خاصّ بفلسفة الشّرقيّين المقابلة لفلسفة الغربيّين.

٥ ـ **كتاب القانون في الطبّ**: مجلّد ضخم يُقسم الى خمسة كتب والى عددٍ كبير من الفنون والتّعاليم والجُمَل والمقالات والفصول. تُرجم الى اللاتينيّة منذ زمنٍ بعيد، وكان مادّة تعليم في جامعات اوروبّا حتى أواخر القرن السابع عشر. طُبع في رومة سنة ١٥٩٣، وفي الهند سنة ١٣٢٣ هـ. كما طُبع أقساماً في بلدانٍ مختلفة.

٦ ـ **قصائد ورسائل** مختلفة في الحكمة والاخلاق والمنطق وعلم النفس.

فلسفة ابن سينا

كان ابن سينا شاعراً نظم تأملاته الدينيَّة في شعرٍ لا يخلو من جمال، وبثّ رسائله الصغيرة في الحكمة الاشراقيَّة سحرَ الشعر وخلابته وجرى فيها على أسلوب المجاز والتشبيه فألبس آراءه ثوباً شعريّاً خياليّاً كما فعل في قصَّة «حيّ بن يقظان»، و« رسالة الطير » وغيرهما، ولكنه لم يبلغ شأو الفردوسيّ في العبقريَّة الشعريَّة. وكان ابن سينا عالماً ولكنّ مقدرته العلميَّة دون مقدرة البيروني، وقد يكون الرّازي متفوّقاً عليه في الطبّ. وكان ابن سينا فيلسوفاً، ولكنّ دي بور يعتقد أنه لم يبلغ شأو الفارابي في عمق التفكير والابتكار « وقد يكون اكبر خطإٍ وقع فيه مؤرّخو الفلسفة الاسلاميَّة، اعتقادهم انّ ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير مذهب أرسطاليسيّ خالص[١] » .

تعود شهرة ابن سينا في الدرجة الأولى الى خصب إنتاجه، وسهولة أسلوبه، ووضوح عرضه للقضايا التي اقتبسها من مصادر مختلفة وجمع فيما بينها، وأبرزها بقالب شيّق امتزجت فيه الحكمة اليونانيَّة بالحكمة المشرقيَّة. لقد قال: « حسْبُنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصَّة بنا » . وهذا القول لا يعني أن ابن سينا ترك لنا مذهباً فلسفيّاً جديداً ومبتكراً، بل ما فعله في اكثر مصنفاته، ولا سيما «الاشارات والتنبيهات» و«الحكمة المشرقيَّة»، أنه ألبس الفلسفة القديمة حلَّةً جديدة .

١ – تقسيم ابن سينا للفلسفة

قال الشيخ الرئيس : « إنّ العلوم كثيرة والشهوات لها مختلفة، ولكنَّها تنقسم – أوّل ما تنقسم – الى قسمين : علوم لا يصلح أن تجري أحكامها الدّهرَ كلّه، بل في طائفة من الزمان ثمّ تسقط بعدها ... وعلوم متساوية النّسب الى

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ١٦٦ .

جميع أجزاءِ الدّهر . وهذه العلوم أوْلى العلوم بأن تُسمَّى «حكمة» . وهذه منها أصولٌ ومنها توابع وفروع . وغَرضُنا ههنا هو في الاصول . وهذه التي سمَّيناها توابع وفروعاً فهي كالطبّ والفلاحة وعلوم جزئيّة تُنسب الى التّنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا الى ذكرها» .

ثم يبحث ابن سينا في الاصول فيرى أنّها تُقسم الى قسمين ايضاً : **قسم هو آلة** (وهو المنطق) ينتفع بها لما يُرام تحصيله من العلم بالامور الموجودة في العالم وقبله؛ وقسم **ليس بآلة** يُنتفع بها في أمور العالم الموجودة وفي ما هو قبل العالم .

والقسم الثاني هذا فرعان : أحدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة، وهو **العلم النظريّ**، والثاني العمل وفقاً لهذه المعرفة، وهو **العلم العمَليّ** . فالاوّل يسعى إلى معرفة الحق والثاني يسعى الى معرفة الخير .

وكلٌّ من العلم النظريّ والعلم العمَليّ يُقسم بدوره الى أربعة أقسام . ففي النظريّ العلم الطبيعيّ، والعلم الرياضيّ، والعلم الالهيّ، والعلم الكلّيّ؛ وفي العمليّ علم الاخلاق، وتدبير المنزل، وتدبير المدينة والنبوّة[١] .

فيكون تقسيم العلوم على الوجه التالي :

١ ـ **المنطق** : هو آلة في سائر العلوم لانه ينبّه على الأصول التي يحتاج اليها كلٌّ من يقتنص المجهول من المعلوم، فيكون مشيراً الى جميع الجهات التي تنقل الذّهن من المجهول الى المعلوم، كما يشير الى جميع الانحاء والجهات التي تضلُّ الذّهن وتوهمه استقامةَ مأخذه نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك .

٢ ـ **العلم الطبيعي** : يبحث في الامور المخالطة للمادّة المبيَّنة حدّاً وقواماً . وهذه الامور لا يمكن ان توجد في أيّة مادّة اتفقت بل في مادّةٍ ما معيَّنة مهيَّأة لها مثل «الإنسانيّة» في الانسان، و «العظميّة» في العظم، فـلا تصلحان لأية مادّةٍ كانت غير مادّتها .

(١) منطق المشرقين، ص ٥ ـ ٧ .

٣ ـ **العلم الرياضيّ** : يبحث أيضاً في الامور المخالطة للمادّة دون ان تكون خاصّةً بمادّة معيّنة، بل انّ كلّ مادّة تصلح لان تخالطها ما لم يمنع مانع، كالثنائيّة والثلاثيّة تصلحان للعظم وللانسان ولغيرهما من الموجودات، وكالتربيع والتدوير يصحّان في أجسامٍ مختلفة.

٤ ـ **العلم الالهي** : يبحث في أمورٍ لا تصلح لان تخالط المادّة ولا تدخلها الحركة، فهي مُباينة لها في حقيقة واقعها وفي التصوُّر العقليّ مثل الخالق الاوّل، ومثل ضروبٍ من الملائكة.

٥ ـ **العلم الكلّيّ** : يبحث في أمورٍ قد تخالط المادّة وقد لا تخالطها، فتكون موجودةً في ما يخالط المادّة وفي ما لا يخالطها، كالوحدة، والكثرة، والكلّيّ، والجزئيّ، والعلّة، والمعلول.

٦ ـ **علم الاخلاق** : يُعلّم كيفيّة ما يجب أن يكون عليه الإنسان في نفسه وأحواله حتى يكون سعيداً في دنياه وفي آخرته.

٧ ـ **تدبير المنزل** : يعلّم كيف ينبغي على الانسان ان يسلك مع غيره سلوكاً جزئيّاً يكون في المنزل.

٨ ـ **تدبير المدينة** : يعلّم كيف ينبغي على الانسان أن يسلك مع غيره سلوكاً كليّاً يكون في المدينة.

٩ ـ **النبي** : هو الذي يسنّ الشرائع العامّة التي تقنّن تدبير المنزل وتدبير المدينة معاً.

٢ ـ علم المنطق

تعمّق ابن سينا في دراسة المنطق لكنّه لم يُضف شيئاً جديداً الى ما نقله الفارابي عن ارسطو. وقد تساءل، كما تساءَل غيره عن المنطق، هل هو جزء من الفلسفة أو آلة لها، وحاول التوفيق بين المشّائين الذين يعدّون المنطق آلة والرواقيين الذين يرون عكس ذلك، فقال إنّ المنطق يمكن ان يُعدّ جزءاً من

الفلسفة او آلة لها : « فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة منقسمة الى الوجودين المذكورين (اي الوجود الذهني والوجود الخارجي) فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة. ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة . ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجهه، يكون هذا ايضاً عنده جزءاً من الفلسفة، وآلة لسائر اجزاء الفلسفة[1] » . فالخلاف اذن لفظي ومنشأه يعود الى الخلاف في تحديد الفلسفة .

وقد أخذ ابن سينا عن الفارابي قوله إنّ العلم ضربان : تصوُّر وتصديق .

١ ــ **التصوُّر**، وهو العلم الاوّل الذي لا يُحتاج في حصوله الى مبادىء، هي أقدم منه، يستند إليها، وهو يُكتسب **بالحدّ**، كتصوُّرنا الانسان والبياض .

٢ ــ **التّصديق**، وهو العلم النّاتج عن **القياس** والبرهان وإمعان الفكر، مثل تصديقنا أنّ للكلّ مبدأ .

فالحدُّ والقياس آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة . « والمنطق هو الصِّناعة النظريَّة التي تعرِّف أنّه من ايّ الصور والموادّ يكون الحدُّ الصحيح والقياس الصحيح الذي يُسمَّى بالحقيقة برهاناً » .

وأقسام المنطق عند ابن سينا هي كما أوردها الفارابي في كتابه « إحصاء العلوم » وتبعها بعده جميعُ فلاسفة العرب، وهي تسعة :

الاوّل : يبحث في الالفاظ والمعاني بما هي كلّيّة أو جزئيّة، وهذا موضوع كتاب إيساغوجي Εἰσαγωγή لفرفوريوس، أي « المدخل » الى صناعة المنطق .

الثاني : يبحث في عدد المعاني البسيطة العامّة التي تشمل جميع الكائنات بقطع النظر عن وجودها في النفس او خارجاً عن النفس، وهي المقولات

(١) الشفاء . المنطق، ص ١٤–١٥ .

العشر، أو الاجناس العشر، اعني **الجوهر**، **والكم**، **والإضافة**، **والكيف**، **والأين**، **ومتى**، **والوضع**، **والملك**، **والفعل**، **والانفعال** .
وهذا القسم موجود في كتاب قاطيغورياس Κατηγορίαι لارسطو ، أي « كتاب المقولات » .

الثالث : « العبارة » وهو يبحث في تأليف المعاني البسيطة تأليفاً موجباً أو سالباً يكون قضيّة وينتج عنه حكم صادق او كاذب، وهو في كتاب باري أرمينياس Περὶ ἑρμηνείας لارسطو .

الرابع : يبحث في تأليف القضايا بحيث نصل الى معرفة جديدة عن القياس الذي يدرسه أرسطو في كتاب أنولوطيقا Ἀναλυτικά اي « التحليل بالقياس » .

الخامس : يبحث في الشروط الضروريّة لكي تؤلّف المقدّمات قياساً ذا نتيجة يقينيّة ، Ἀναλυτικὰ ὕστερα وهذا ما يبحثه أرسطو في أنولوطيقا الثانية، أي « البرهان » .

السادس : يحدّد القياسات النافعة للذين لا يستطيعون فهم البراهين ومعرفتها، وهـــذا ما يبحثه أرسطو في كتاب ديالقطيقا ، Διαλέκτικα أي « الجدَل » .

السابع : يبحث في نقائص البراهين، وفي المجاز، وفي جميع ما يمكن ان يقع من أخطاء في القياسات، مع ذكر الوسائل التي تمكّن من اجتنابها .
وهذا موضوع كتاب ارسطو المدعو « سوفسطيقا » Σόφιστικα .

الثامن : يحـــدّد القياسات الخطابيّة وجميع ما يحتاجه الخطيب من وسائل الاقناع، وهو موضوع كتاب ريطوريقا Ῥητορική أي «الخطابة».

التاسع : يدرس الاشعار وما يجب ان تكون في كل موضوع، وما هي نقائصها ومواطن الضعف فيها، وهذا ما يدرسه ارسطو في كتاب فيوطيقا Ποιητική أي الشعر .

والمنطق في نظر ابن سينا علم لمعانٍ هي بمثابة صُوَر يصاغ فيها الفكر، لانّ موضوع المنطق لا وجود له إلاّ في الذّهن فقط، كمعنى الذاتيّة، ومعنى الكثرة، والعموم، والخصوص، والوجوب، والامكان، وغيرها.

أما منفعته فكبيرة لأنّ «استكمال الانسان – من جهة ما هو إنسان ذو عقل – هو أن يعلم الحقّ لاجل نفسه، والخير لاجل العمل به واقتباسه، **وكانت الفطرة الاولى والبديهة في الانسان وحدها قليلي المعونة على ذلك،** وكان جلّ ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكتساب، وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول، وكان مكسب المجهول هو المعلوم، وجب ان يكون الانسان يبتدىء أوّلاً فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم[1]»، وهذا يحصل بالمنطق، لانّ المنطق هو «الذي يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني وتصوّرها تصوّراً صحيحاً، بما يقدّم لنا من قواعد الحدّ الحقيقي، والتفرقة بين الذاتي والعرضي، وبين ما يقوّم الماهيّة وما لا يقوّمها. ويعصمنا أيضاً من الخطأ في التصديق والانتهاء إلى احكام ونتائج باطلة أو غير مسلّمة، فيرسم لنا طرق البرهان الموصل الى اليقين ويحذرنا من السفسطة التي تؤدّي الى الغلط والمغالطة[2]».

٣ – العلم الطبيعي

العلم الطبيعي صناعة نظريّة موضوعها «الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيُّر وبما هي موصوفة بأنواع الحركات والسكونات[3]». وللعلم الطبيعي مبادىء لا بدّ من معرفتها قبل الخوض فيه. وهذه المبادىء، ليس على العلم الطبيعي أن يبرهن عليها، لانّ ذلك يعود للناظر في العلم الالهي.

١ – مبادىء العلم الطبيعي: وهي المادة، والصورة، والعدم:

يرى أرسطو أنّ كلّ ما هو مركّب إنما يتركّب من ثلاثة أشياء: **المادّة**

(١) منطق الشفاء، ص ١٦–١٧.
(٢) المصدر ذاته، المقدمة، ص ٥٨.
(٣) النجاة، ص ٩٨.

والصورة والعدم . فالمادة، قبل حدوث الصّورة كانت واحدة بالعدد ، لكنها تحوي عنصرين مختلفين، أوّلها العُنصر الثابت بالرّغم من التغيُّر، والثاني ضدّ العنصر الحادث عن التغيُّر، كقولنا في الانسان الذي يُصبح موسيقيّاً : فالانسان موضوعٌ لا يتغيَّر بوصفه إنساناً عندما يُصبحُ موسيقيّاً، لكن اللاموسيقي ينعدم عند حصول الموسيقيّ .

وقد أخذ الفارابي هذه النظريّة وتبعه ابن سينا، فقال إنّ الاجسام الطبيعيّة مركّبة من مادّة هي محلّ، وصورة هي حالّة فيها . ونسبة المادّة الى الصورة نسبة النحاس الى التمثال . فللجسم الطبيعي مبدآن فقط هما **المادّة والصورة**، وله لواحق هي الاعراض كالحركة والسكون وماشاكلها . وتختلف الصّورة عن الاعراض بانّ **الاعراض بعد المادّة بالطبع، والصّورة قبل المادّة بالعلّية، والمادّة والصّورة قبل العَرَض بالطبع والعلّيّة** . وقسط الصورة من الوجود أوفر من قسط المادّة، لانها علّتها المعطية لها الوجود . ويليها الهيولى ووجودها بالصّورة . وأمّا العدم فليس هو بذاتٍ موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذّات الموجودة بالقوّة .

وليس كلّ عدم مبدأ للكائن، بل العدم المقارن للقوّة، اي للامكان . فاذا نظرنا الى السيف مثلًا، نراه معدوماً في الصوفة كما نراه معدوماً في قطعة الحديد . لكنّ عدم السيف في الصوفة ليس مبدأ لكون السيف، أمّا العدم الذي في الحديد فهو مبدأ لكون السيف، لانّ السيف موجود بالقوّة في الحديد، وهو غير موجود بالقوّة في الصوفة . وكلُّ مادّة فيها عدم هو مبدأ لكون الشيء فهي **هيولى** هذا الشيء .

أمّا اذا حصلت الصورة في الهيولى فتصبح هذه الهيولى **موضوعاً** . فالمادّة تدعى إذن **هيولى** بالنسبة إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوّة، وتدعى **موضوعاً** بالنسبة الى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

إذن كلُّ جسم طبيعيّ مركّب من هيولى وصورة . وهنا يتساءل ابن سينا

هل الاجسام الطبيعيّة تقبل التجزئة الى ما لا نهاية له، أم هي مركّبة من أجزاء لا تتجزّأ عندها تنتهي قسمتها .

وقد قسّم الذين تناولوا هذه القضيّة بالبحث الى ثلاثة اقسام :

القسم الاوّل يرى «أنّ الاجسام الطبيعيّة تتجزّأ بالفعل والقوّة تجزّؤا متناهياً، وهي مركّبة من أجزاء لا تتجزّأ اليها تنتهي القسمة» .

القسم الثاني «يقول ان الاجسام الطبيعيّة لها أجزاء غير متناهية وكلّها موجودة فيها بالفعل» .

القسم الثالث يقول «انّ الاجسام الطبيعيّة منها **أجسام مركّبة** متشابهة الصورة كالسرير، او مختلفتها كبدن الحيوان؛ ومنها أجسام مفردة . والاجسام المركّبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تركّبت[1] » .

والرأيان الاوّلان في نظر ابن سينا باطلان . وبطلان الرأي الاول يُثبت ببراهين عديدة، منها أنّ الاجزاء غير المتجزّئة لا يتركّب منها مقدار ولا جسم لانّ كل ما لا يتجزّأ لا يتماسّ الا على سبيل التداخل، وكل ما لا يتماسّ إلاّ على هذا السبيل «فلا يتأتّى أن يتركّب منه شيء أعظم منه[2] » . ونقض الرأي الثاني يكون أيضاً ببراهين عقليّة، منها برهان أخذه ابن سينا عن زينون[3] وعرضه على الوجه التالي : «من المحال ان يقطع المتحرّك مسافة ذات أجزاء إلاّ وقد تعدّى أنصافها وسائر أجزائها . فلنفرض متحرّكاً ومسافةً فنقول : ان كان أجزاء المسافة غير متناهية، فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك الى غير النهاية بالفعل؛ وان كان كذلك فقد يقطع المتحرّك، في زمان متناهي الطرفين، أنصافاً غير متناهية في أزمان متناهية . لكنّ التالي محال، فالمقدّم محال[4] » .

---

(١) النجاة، ص ١٠٢ .

(٢) النجاة، ص ١٠٣ .

(٣) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٥٣ .

(٤) النجاة، ص ١٠٤ وما بعدها .

ثم يقول ابن سينا : « لا كثرة إلا والواحد فيها موجود بالفعل غير متجزّئ بالفعل فاذاً للجسم ذي الكثرة أجزاء أولى غير متجزّئة ».

٢ – لواحق الأجسام الطبيعيّة : وهي **الحركة ، والسكون ، والزمان، والمكان، والخلاء، والتناهي، واللاّتناهي .**

أ – الحركة والسّكون :

يحدّد ابن سينا **الحركة** بأنّها « تبدّل حال قارّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاه نحو شيء » .

وقد جعل أرسطو أنواع الحركة ستّة : **الكون والفساد، والنمو، والنقص، والاستحالة، والحركة المكانيّة** ؛ لكنّه عاد فنفى أن يكون الكون والفساد من أنواع الحركة، وهذا ما قال به ابن سينا أيضاً لانّ « كلّ حركة ففي أمر يقبل التنقص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك، فاذاً لا شيء من الحركات في الجواهر، فاذاً كون الجواهر وفسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة » .

وهكذا فالانتقال من مكان الى مكان حركة، والانتقال من البياض الى السواد حركة (**هي الاستحالة**)، وازدياد الحجم حركة (**هي النموّ**)، ونقصانه حركة أيضاً .

وكل متحرّك لا يتحرّك إلاّ لعلّة محرّكة . « وهذه العلّة المحرّكة إمّا أن تكون موجودة في الجسم، فيسمّى **متحرّكاً بذاته**، وإمّا أن لا تكون موجودة في الجسم، بل خارجة عنه، فيسمّى **متحرّكاً لا بذاته** . والمتحرّك بذاته، إمّا ان تكون العلّة الموجودة فيه يصحّ عنها ان تحرّك تارة وان لا تحرّك تارة فيسمّى **متحرّكاً بالاختيار**؛ وإمّا أن لا يصحّ عنها أن لا تحرّك ويسمّى **متحرّكاً بالطبع**. والمتحرّك بالطبع إما أن يكون بالتسخير، فتحرّكه علّته بلا إرادة (منها) ويُسمّى **متحرّكاً بالطبيعة** ، وإمّا أن يكون بارادة وقصد (منها) ويُسمّى **متحرّكاً بالنفس الفلكيّة**[1] » .

(١) النجاة ، ص ١٠٨–١٠٩ .

أمّا **السكون** فهو « عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرّك ». فيكون التقابل بين السكون والحركة تقابل العدم والملكة .

ب ــ الزمان :

يقرّر ابن سينا مع أرسطو انّ الزّمان متعلّق بالحركة « ولهذا لا يُتصوّر الزمان إلاّ مع الحركة ومتى لم يُحسّ بحركة لم يُحسّ بزمان، مثل ما قيل في قصّة أصحاب الكهف » .

« **والزمان ليس مُحدَثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدّمه محدثه بالزمان والمدّة بل بالذات.** ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعدما لم يكن أي بعد زمان متقدّم . ومعنى المحدَث الزماني أنّه لم يكن ثمّ كان » .

ويحدّد ابن سينا الزمان مع أرسطو أيضاً بأنّه « مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدّم والمتأخّر » . واذا كان الزمان مقداراً للحركة، وكان الزمان غير محدث حدوثاً زمانيّاً ، **فالحركة أيضاً** غير **محدَثة حدوثاً زمانيّاً**» .

ومن هذا المبدإ يستمدّ ابن سينا رأيه في قضيّة قدم العالم وحدوثه .

ج ــ المكان والخلاء والتناهي واللاتناهي :

امّا **المكان** فهو الشيء الذي يكون فيه الجسم، فيكون محيطاً به، حاوياً له، مفارقاً له عند الحركة، ومساوياً له لانه لا يمكن ان يكون جسمان في مكان واحد وفي آن واحد . وليس المكان بهيولى او صورة لانّ الهيولى والصورة لا تكونان الا في الشيء الموجود في المكان .

ويتبع ابن سينا رأي ارسطو ايضاً فينكر وجود الخلاء الذي اثبته ديموقريطس، كما يُنكر وجود مقدار غير متناهٍ ، وعددٍ غير متناه، وحركةٍ غير متناهية.

٣ ـ الأمور الطبيعيّة وغير الطبيعيّة للأجسام [١] :

« الاجسام منها بسيطة، ومنها مركّبة . فأمّا المركّبة فتُثبت بالمشاهدة، وامّا البسيطة فتُثبت بتوسُّط المركّبة، لانّ كل مركّب فانّما يتركّب عن بسائط » .

ولكل جسم **مكان طبيعي** يتحرّك إليه بالطبع، كالنار تتحرّك مثلًا الى اعلى، والحجر يتحرّك الى أسفل . ولكل جسم ايضاً **شكل طبيعي** هو الشكل الكرويّ للاجسام البسيطة، والشكل غير الكروي للاجسام المركّبة، وذلك لأن « فعل الطبيعة الواحدة في مادّة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلاّ فعلًا واحداً، فلا يمكن أن تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطّاً مستقيماً او منحنياً، فينبغي اذاً أن تتشابه جميع الاجزاء » .

ويستند ابن سينا الى مبدإ المكان الطبيعي للاجسام ليثبت أنّ العالم واحد غير متعدّد . وذلك « أنّ الاجسام البسيطة المتشابهة الصُّور ليس يمتنع عليها الاتصال او الانفصال بحسب مقتضى طبائعها . واذا فُرضَت متّصلة تحيَّزت الى حيّز واحد وصار مكانها واحداً . واذا افترقت، وقوّتها تلك القوّة بعينها، فمكانها ذلك المكان بعينه الذي صارت إليه في حال الاتصال، إذ قلنا انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيّان . فاذاً الاجسام المتشابهة الصور والقوى حيّزها الطبيعي واحد وجهتها الطبيعيّة واحدة . فبيّنٌ من هذا أنه لا يكون أرضان في وسطَين من عالمَين، وناران في أفقَين محيطَين من عالمَين ؛ فانه ليس توجد أرض بالطبع إلاّ في عالم واحد وكذلك النار وسائر الاجرام » . وبما أنّ من طبيعة الاجسام البسيطة أن تكون مستديرة، فيجب ان يكون الكل كرةً واحدة مستديرة . ولو فرضنا وجود كرة أخرى مستديرة، لزم منه محال، وهو وجود خلاء بينهما، والخلاء غير موجود كما بيّنّا .

أمّا الاجسام التي تتكوّن منها الكائنات المركّبة، فتتّحد بالالتحام بقوى

(١) المصدر ذاته، ص ١٣٣ وما بعدها .

متفاعلة هي **الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة**. والعناصر التي تتركّب منها هذه الاجسام هي النار الحارّة اليابسة ومكانها الى فوق، ثم الهواء الحارّ الرطب ومكانه دون الهواء، ثم الماء الباردة الرطبة ومكانها دون الهواء، وأخيراً الارض الباردة اليابسة ومكانها الى أسفل.

« وتنتهي المواضع الطبيعيّة للاجسام القابلة للكون والفساد ببسائطها ومركّباتها » عند النار، وهذا هو عالم ما دون فلك القمر، وما وراء ذلك افلاك ذات طبيعة مختلفة، وهي الاجسام الإبداعيّة التي توجد متحرّكة حركة دوريّة دائمة. والفلك الذي فوق عالم الكون والفساد حيٌّ ذو نفس.

وعن هذه العناصر تتكوّن انواع المعادن بفضل القوى الكامنة فيها وقوى غيرها تفيض من القوى الفلكيّة، كما تحدث الظاهرات الطبيعيّة من عواصف ومطر وبرق ورعد وزلازل وأبخرة وما شابه ذلك.

٤ ـ النبات والحيوان [١] :

« وقد يتكوّن من هذه العناصر اكوان ايضاً بسبب القوى الفلكيّة إذا امتزجت العناصر امتزاجاً اكثر اعتدالاً اي اقرب الى الاعتدال من هذه المذكورة واوّلها **النبات**. فمنه ما يكون مبزّراً يفرز جسماً حاملاً **للقوّة المولّدة**. ومنه كائن من تلقاء نفسه من غير بزر. ولأنّ النبات يتغذّى بذاته، فله **قوّة غاذية**؛ ولأنّ النبات ينمى بذاته فله **قوّة منمّية**؛ ولانّ من النبات ما يولّد المثل ويتولّد عن المثل بذاته، فله **قوّة مولّدة**... والمولّدة تعطي المادّة صورة الشيء وتبيّن منه جزءاً وتحلّه قوّة من سنخه إذا وُجدت المادّة...» ومعلوم أنّ **جميع الافعال النباتيّة والحيوانيّة والانسانيّة تكون من قوى زائدة على الجسميّة** بل وعلى طبيعة المزاج.

---

(١) النجاة، ص ١٥٧ وما بعدها.

(٢) الشفاء، ص ٧.

ويلي النبات الحيوان . وانّما يحدث عن تركيب في العناصر مزاجه أقرب الى الاعتدال جدّاً من الاوّلين يستعدّ مزاجه لقبول النفس الحيوانيّة، بعد أن يستوفي درجة النفس النباتيّة . وكلّما أمعن في الاعتدال ازداد قبولاً لقوّة نفسانيّة اخرى ألطف من الأولى .

« والنباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن **صورة هي النفس ومادّة هي الجسم** والاعضاء » .

النفس

لقد اهتمّ الفلاسفة منذ أقدم العصور للنفس وعالجوا قضاياها في كتاباتهم . « وكانت لهم فيها آراء ونظريّات مختلفة . فمنهم المادّيون الذين وعدّوا النفس مجرّد جسم لا ميزة له ولا اختصاص، والروحيّون الذين الّهوها وابعدوها عن عالم المادّة، ورأوا فيها قوّة إلهيّة روحيّة تهبط الى البدن من العالم العلوي؛ ومنهم من وقف موقفاً وسطاً، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح، أو بخاراً حارّاً كما قال الرواقيّون، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو واتباعه [1] » .

وقد وقف فلاسفة المسلمين على هذه الآراء، ووقفوا منها مواقف مختلفة . « وعلى الرغم من انّ في تعاليم القرآن ما لا يشجّع على هذا البحث، وانّ بعض الفقهاء، وعلى رأسهم مالك والشافعي، حرّموه، فإنّا نجد ملاحظات شتّى تدور حوله لدى الفرق الشيعيّة والسنّيّة ومختلف المدارس الكلاميّة والصوفيّة . ففرقة تتكلّم عن هبوط النفس، وأخرى عن روحيّتها، وثالثة تفضّل العقل عليها، ورابعة تعتنق التناسخ مبيّنة كيفيّته وغايته [2] » .

ونجـــد عند المتكلمين الخلاف الذي وجدناه عند فلاسفة اليونان، فمنهم من يقول بروحانيّة النفس، ومنهم من يُثبت كونها ماديّة، ويقف فريق موقفاً

---

(١) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٣ .

(٢) المصدر ذاته، ص ١٥٤ .

متوسّطاً بين هاتين النزعتين المتناقضتين . فالاشعري والباقلاّني يشكّان في روحيّة النفس، أمّا الجويني فيؤكّد روحيّتها وخلودها .

وقد اهتمّ فلاسفة المسلمين لهذه القضيّة وعالجوها فوضع قسطا بن لوقا « رسالة في الفرق بين النفس والروح»، وجال الكندي والفارابي وغيرهما جولات محمودة في هذا الموضوع، لكنّ واحداً من هؤلاء لم يعنَ به عناية ابن سينا الذي أكثر من الكتابة في علم النفس، وكان له في كتبه الفلسفيّة مقالات واسعة في الموضوع، وكان له فيه كتب ورسائل مستقلّة منها « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها »؛ و« اختلاف الناس في أمر النفس»، و« بقاء النفس الناطقة »، و«تعلق النفس بالبدن »، و«رسالة في علم النفس»، و«بحث عن القوى النفسيّة»، والقصيدة العينيّة في النفس، وغير ذلك من مؤلّفات أو شروحات لكتاب ارسطو في النفس وضعها بالعربيّة او بالفارسيّة . وأراد ابن سينا ان يتغلغل في طوايا النفس ويستجلي غوامضها مستعيناً بدراسات أرسطو وبالدّراسات الطبيّة والتشريحيّة التي ظهرت بعد المعلّم الاوّل، فدرس الناحية الميتافيزيقيّة، ودرس الناحية الطبيعيّة والفيزيولوجيّة، وكان في هذه الناحية الثانية أقرب فلاسفة العرب الى الفكر الحديث، كما كان في الناحيتين معاً الممثّل الاكمل لعلم النفس القديم . ومما لا شك فيه أنّ آراء ابن سينا، كآراء سائر الاقدمين، لا تخلو من نقص لضعف وسائل التشريح القديم ووسائل البحث والتجربة . ولكنها مع ذلك كانت نقطة انطلاق، وكان لها أثر واسع في الشرق والغرب قبل العصور الحديثة . واننا سنتّبع في دراستنا هذه تقسيم ابن سينا لعلم النفس، فندرس أولاً الناحية الميتافيزيقيّة التي تنظر في وجود النفس، وماهيّتها، وعلاقتها بالجسم، وخلودها، وما الى ذلك ؛ ثم ننتقل الى الناحية الطبيعيّة التي تنظر في قوى النفس المختلفة .

١ — اثبات وجود النفس:

قبل ان يحدّد ابن سينا النفس ويتكلّم في قواها ووظائفها يبدأ باثبات وجودها ومغايرتها للبدن لسببين رئيسيّين، أحدهما منهجي لانّ « من رام وصف شيء من الاشياء قبل ان يتقدّم ويثبت إنّيّته، فهو معدود عند الحكماء ممّن

زاغ عن محجّة الإيضاح . فواجب علينا إذن ان نتجرّد لاثبات وجود القوى النفسانيّة قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها[١] » .

والسبب الثاني في اثبات حقيقة النفس وكونها جوهراً روحانيّاً مغايراً للبدن، فلا يفنى بفنائه ، هو أنّه أراد أن يقف موقفاً صريحاً من الذين أنكروا وجود النفس، او الذين عدّوها عرضاً من اعراض الجسد . لذلك نراه يعدّد البراهين، ويكرّرها في كثير من مؤلّفاته ؛ وأهم هذه البراهين منحصرٌ فيما يلي :

أ ـ البرهان الطبيعي :

يقسم ابن سينا الحركة الى نوعين : الحركة القسريّة والحركة الإراديّة . والحركتان لا تصدران عن الجسم، فالاولى تصدر عن محرّك خارجي يحرّكه، والثانية، « منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى الى اسفل، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان الذي يمشي على وجه الارض مع أنّ ثقل جسمه كان يدعوه الى السكون، أو كالطائر الذي يحلّق في الجوّ بدل ان يسقط الى مقرّه فوق سطح الارض . وهذه الحركة المضادّة للطبيعة تستلزم محرّكاً خاصّاً زائداً على عناصر الجسم المتحرّك، وهو النفس[٢] » . وفي الواقع « نشاهد أجساماً تحسّ وتتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تتغذّى وتنمو وتولد المِثْل وليس ذلك لها بجسميّتها . فبقي أن تكون في ذواتها مبادىء لذلك غير جسميّتها . والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال وبالجملة كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحـــدة عادمة للارادة فانما نسمّيه نفساً[٣] » . وهذا البرهان أخذه ابن سينا عن افلاطون وأرسطو .

ب ـ البرهان السيكولوجي :

وهناك الادراك . « ومن خواص الانسان انه يتبع إدراكاته للاشياء النادرة

---

(١) رسالة في القوى النفسانية، ص ٨ .
(٢) راجع ابراهيم مدكور، المرجع ذاته، ص ١٧٢ .
(٣) الشفاء، ص ٩ .

انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك. ويتبع إدراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمّى الضّجر ويتبعه البكاء... وقد يتبع شعوره بشعور غيره أنّه فعل شيئاً من الاشياء التي قد أجمع على أنّه لا ينبغي ان يفعلها انفعالٌ نفساني يُسمّى الخجل[١]» . ويمتاز الانسان ايضاً بالنطق واستخدام الاشارة . « وأخصّ الخواصّ بالانسان تصوُّر المعاني الكلّيّة العقليّة المجرّدة عن المادّة كلّ التجريد... والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوُّراً من المعلومات الحقيقيّة . فهذه الاحوال والافعال المذكورة هي ممّا يوجد للانسان، وجلّها يختص به الانسان وإن كان بعضها بدنيّاً ولكنّه موجود للانسان بسبب النفس التي للانسان التي ليست لسائر الحيوان[٢]».
ألا يعني هذا أن للانسان المدرك قوّة يتميّز بها عن الكائنات غير المدركة ؟
وفي « الاشارات والتنبيهات » يلخّص ابن سينا هذين البرهانين بقوله : « القوى المحرّكة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسمّيه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرّف في اجزاء بدنك ثمّ في بدنك . فهذا الجوهر فيك واحد وهو أنت على التحقيق[٣] » .

ج – برهان الاستمرار :

يقارن ابن سينا بين النفس والجسد ويلاحظ أن الجسد عرضة للتغيُّر والتبدُّل والزيادة والنقصان، وهو مركّب من اجزاء معرّضة للعوامل ذاتها، امّا النفس فانها ثابتة باقية على حالها . قال : « تأمّل ايها العاقل في أنّك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك حتى إنّك تتذكّر كثيراً ممّا جرى من احوالك . فأنت إذن ثابت مستمرّ لا شكّ في ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمرّاً، بل هو دائماً في التحلّل والانتقاص . ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلّل من بدنه... فتعلم نفسك أن في مدّة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدّة ، بل جميع عمرك . فذاتك

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٠٤ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٠٣ .
(٣) الاشارات، الجزء الاول، ص ١٢٦ او ١٢٨ .

مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة . فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب . فانّ جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام[١] » .

د ـ برهان وحدة النفس وبرهان « الأنا » :

ان النفس هي محلّ المعقولات، وهذا « الجوهر الذي هو محلّ المعقولات لنس بجسم ولا هو قائم بجسم على انّه قوّة فيه او صورة له بوجه[٢] » . ويفرض ابن سينا صورة معقولة في نقطة من الجسم غير منقسمة ويبيّن ان ذلك محال . ثم يفرض هـــذه الصورة المعقولة في شيء منقسم، فاذا انقسم هذا الشيء انقسمت الصورة أيضاً الى جزئين متشابهين او غير متشابهين، « فان كانا متشابهَين، فكيف يجتمع منها ما ليس بهما... وان كانا غير متشابهين، فكيف يمكن ان تكون للصُّورة المعقولة اجزاء غير متشابهة ؟[٣] » فيجب ان يكون محلّ الصور المعقولة جوهر ليس بجسم وغير قابل للقسمة، ولو كان غير ذلك لَـلَحِق الصّورة ما يلحق الجسم من الانقسام .

ولهذه النفس وظائف مختلفة، لكنّها تظلّ واحدة على الرغم من تعدّد هذه الوظائف : « إنه يجب لهذه القوى (الشهوانيّة والغضبيّة والمدركة) رباط يجمع بينها كلّها، وتكون نسبته الى هذه القوى نسبة الحسّ المشترك إلى الحواس... فإنّا نعلم أنّ هذه القوى يشغل بعضها بعضاً ويستعمل بعضها بعضاً... وهـــذا الشيء لا يجوز ان يكون جسماً... ولا اعتراض على انّ النفس غير جسم » . ويقول في رسالته المسمّاة « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : « إن الانسان يقول ادركت الشيء الفلاني ببصري واشتهيته او غضبتُ منه . وكذا يقول : أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلّمتُ بلساني، وسمعت بأذني، وتفكّرت في كذا وتوهّمته، وتخيّلته . فنحن نعلم بالضرورة أنّ في الانسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الادراكات، ويجمع هذه الافعال ؛ ونعلم ايضاً بالضّرورة

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص ٧ .

(٢) الشفاء، ص ٢٠٦ .

(٣) المصدر ذاته، ص ٢٠٨–٢٠٩ .

أنّه ليس شيء من اجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الادراكات والافعال : فانّه لا يبصر بالأذن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء مجمع لجميـــع الادراكات والافاعيل . فاذن الانسان يشير الى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن . فهو شيء وراء البدن[1] » .

هـ - برهان الإنسان المعلّق في الهواء :

ومن البراهين الطريفة التي قدّمها ابن سينا عـــلى وجود النفس برهان سمّاه جلسون «برهان الانسان الطائر»، ونحن نجده عندالقديس أوغسطينوس وقد أخذه عن آباء الكنيسة الشرقيّة، وهو شديد الشبه ببرهان ديكارت الذي عبّر عنه بقوله: « أفكّر، إذن انا موجود » . قال ابن سينا : « إرجع الى نفسك وتأمّل هل اذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك. ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته، وان لم يثبت تمثّله لذاتـــه في ذكره . ولو توهّمت انّ ذاتك قد خُلقت أوّل خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفُرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلّقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلاّ عن ثبوت إنّيّتها[2] » . ويقـــول في كتاب الشفاء « يجب ان يتوهم الواحد منّا كأنه خُلق دفعةً وخُلق كاملاً، ولكنّه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخُلق يُهوي في هواءٍ أو خـــلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يُحوِج الى ان يُحسّ، وفُرّق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ . ثم يتأمّل أنّه هل يُثبت وجود ذاته، ولا يشكّ في اثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرَفاً من اعضائه، ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً ولا شيئاً من الاشياء من خارج، بل كان يُثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو انه امكنه في تلك الحالة ان يتخيّل يداً أو عضواً آخر لم يتخيّله

(١) الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ٨٢ .
(٢) الاشارات، الجزء الاول ص ١٢١ .

جزءًا من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وانت تعلم انّ المثبَت غير الذي لم يُثبَت، والُمقرّ به غير الذي لم يُقرّ به . فاذن، للذات التي أثبتَ وجودها خاصيَّة على أنهـــا هو بعينه (اي الانسان بعينه) غير جسمه واعضائه التي لم تثبَت . فاذن المثبِت له سبيل الى ان يثبته، على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل غير جسم، وانه عارف به، مستشعر له[1] » .

٢ – تحديد النفس :

رأينا عند آخر كلامنا في العلم الطبيعي أن جميع الافعال النباتيَّة والحيوانيَّة والإنسانيّة تكون من قوى زائدة على الجسميَّة، بل وعلى طبيعة المزاج . وهذه القوى تُعدُّ **كمالاً** لانها هي التي يكون بها النبات والحيوان **بالفعل** نباتاً وحيواناً . لكنّا نسمّيها قوًى بالنظر الى ما يصدر عنها من افعال، ونستطيع ان نسمّيها **كمالات** بالنظر الى أنها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصّلًا، اي موجوداً بالفعل . وإنه لمن الاصلح ان تعرّف النفس بانها كمال، وذلك لانّ « النفس من جهة القوّة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوّة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضاً كمال . والنفس المفارقة كمال والنفس التي لا تفارق كمال[2] » .

والكمال كمالان : كمال اوّل وكمال ثان . أمّا الاوّل، فهو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف ؛ وأمّا الثاني، فهو أمر من الامور التي تتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف، وكالتمييز والرويّة والإحساس للانسان . والنفس هي من ثمّ كمال أوّل . والكمال كمال لشيء، وكمال النفس هو للجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادّيّ . وليس هذا الجسم هو كلّ جسم، اذ ليست النفس كمال الجسم الصّناعي كالسّرير والكرسي وغيرهما، بل **كمال الجسم الطبيعيّ**، ولا كلّ جسم طبيعيّ؛ فليست النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعيّ تصدر عنه كمالاته الثانية **بآلات** يستعين بها في افعال الحياة التي أوّلها التغذّي والنموّ .

(١) الشفاء، ص ١٨–١٩ .

(٢) المصدر ذاته، ص ١٢ .

وهكـــذا تكون النفس **كمالاً أوّل لجسم طبيعيّ آليّ** . فتكون **النفس النباتيّة** « كمالاً اوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يتولّد ويربو ويتغذّى » ؛ وتكون **النفس الحيوانيّة** « كمالاً اوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يُدرك الجزئيّات ويتحرّك بالإرادة » ؛ وتكون **النفس الانسانيّة** « كمالاً أوّل لجسمٍ طبيعيّ آليّ من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكريّ والاستنباط بالرّأي ومن جهة ما يُدرك الامور الكلّيّة[1] » .

وقد يبدو من هذا التحديد انّ ابن سينا رأى رأي ارسطو في النفس لانه اخذ تحديد المعلّم الاوّل لها دون ان يغيّر فيه شيئاً، لكنّ الامر غير ذلك . فالكمال عند أرسطو مرادف للصورة، وتصبح النفس في رأيه صورة للجسد، ولا يمكنها أن توجد بدونه لانّ الصورة تحتاج في قوامها الى مادّة . أمّا ابن سينا، فانه يحرص على إظهار الفرق بينه وبين ارسطو، ويؤكّد أنّه اذا كانت « كل صورة كمال فليس كل كمال صورة ؛ فانّ الملك كمال المدينة والربّان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة ؛ فمـــا كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة المادّة وفي المادّة، فانّ الصورة التي هي في المـــادّة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها[2] » .

٣ – طبيعة النفس:

لا يكفي إثبات وجود النفس لبيان حقيقتها وتحديد طبيعتها كما انّ تحديدها بانها كمال اوّل ليس تعريفاً بهذه الطبيعة . ونعتقد ان الغاية التي كان ابن سينا يسعى وراءها عندما عدّد البراهين على وجود النفس كانت ترمي إلى إثبات حقيقة مغايرتها للجسم ومتميّزة عنه كل التميُّز، كما يقول الدكتور ابراهيم مدكور . وبعد ان يبيّن انّ الجوهر والعرض متقابلان يقول : « ليس وجـــود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع . فالنفس إذن جوهر[3] »، لانها تستطيع ان توجد

---

(١) النجاة، ص ١٥٨ .

(٢) الشفاء، ص ١١ .

(٣) المصدر ذاته، ص ٣٠ .

بدون الجسم، لكنّ الجسم لا يقوم إلاّ بها لانها كمال له . ومتى فارقته استولت عليه المغيّرات الخارجيّة وانحلّ .

ولم يكن ابن سينا أوّل من قال بجوهريّة النفس، فقد سبقه إلى ذلك افلاطون وافلوطين، وأثبته الفارابي كما رأينا .

ولم يكتف ابن سينا باثبات جوهريّة النفس، بل بيّن أيضاً ان هذا الجوهر روحاني . والبراهين التي أقامها على روحانيّة النفس عديدة، منها المنطقيّة ومنها الرياضيّة ومنها الطبيّة، اهمُّها :

ا ــ ان النفس تدرك المعقولات، وليس هذا الإدراك من خواصّ الاجسام لأن الصور المعقولة « إذا وُجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع اليها إشارة تجزّؤ أو انقسام او شيء ممّا اشبه هــذا المعنى، فلا يمكن ان تكون في جسم... فلا يجوز إذن ان تكون الذات القابلة المعقولات قائمة في جسم البتّة ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم[١] » . وقد رأينا الفارابي يلجأ الى هذا البرهان لاثبات روحانيّة النفس .

ب ــ ان النفس تدرك الكليّات وتدرك ذاتها بدون آلة . أمّا الحسّ فانه « يُحسّ شيئاً خارجاً ولا يحسّ ذاته ولا آلته ولا إحساسه، وكذلك الخيال لا يتخيّل ذاته ولا فعله ولا آلته[٢] » . فالنفس إذن طبيعة غير طبيعة الحس والخيال .

ج ــ انّ استمرار العمل وقوّة المحسوسات الشاقة المتكرّرة توهن الآلات الجسدية وتضعفها، وربما تفسدها ، « كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع ؛ وعند إدراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف، فانّ المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً

(١) النجاة، ص ١٧٧–١٧٨ .
(٢) النجاة، ص ١٧٩ . الشفاء، ص ٢١٥ .

ضعيفاً... والامر في القــوّة العقليّة بالعكس، فانّ إدامتها للفعل وتصوّرها للامور التي هي قوى يكسبها قوّة وسهولة قبول لما بعدها ممّا هو أضعف منها»...

د – «وأيضاً فانّ البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الاربعين او عند الاربعين، وهذه القوّة انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر. ولو كانت من القوى البدنيّة لكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذٍ، لكن ليس يجب ذلك إلا في احوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال، فليس هي إذن من القوى البدنيّة[1]».

٤ – حدوث النفس وخلودها :

يثبت ابن سينا «أنّ النفس **تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه**، ويكون البدن الحادث مملكها وآلتها[2]». وهو يخالف أفلاطون فيقول: «ان الانفس الإنسانيّة لم تكن قائمـة مفارقة للابدان ثمّ حصلت في البدن[3]». وبرهانه على ذلك انّ الانفس الانسانيّة متّفقة في النوع والمعنى. فلو كان للنفس وجــود غير حادث مع حدوث الابدان لما جاز ان تكون متكثّرة في ذلك الوجود، لان التكثر يأتي من جهة الماهيّة والصورة أو من جهة النسبة الى العنصر والمادّة المتكثّرة بما تتكثّر به من الامكنة والازمنة والعلل... وليست النفوس متغايرة بالماهيّة والصّورة لانّ صورتها واحدة، وانما هي متغايرة من جهة قابل الماهيّة اعني البدن. قال ابن سينا: «وأمّا اذا أمكن ان تكون النفس موجودة ولا بدن، فليس يمكن ان تغاير نفسٌ نفساً بالعدد، وهذا مطلق في كل شيء، فانّ الاشياء التي ذواتها معانٍ فقط... فانما تكثّرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها[4]...» ومن المحال ايضاً ان تكون النفس واحدة ثمّ تتوزّع تلك النفس الواحدة في الاجسام الكثيرة، لانّ البسيط لا يتجزّأ، ولان صورة

(١) ذات المرجعين.
(٢) النجاة، ص ١٨٤.
(٣) الشفاء، ص ٢٢٠.
(٤) الشفاء، ص ٢٢٠–٢٢١.

جسد لا يمكنها ان تكون في الوقت نفسه صورة جسدٍ آخر . وهكذا صحّ انّ الانفس تحدث عندما تحدث مادّة بدنيّة صالحة لاستعمالها .

ومتى حدثت النفس مع الجسد، كان لكل جسد نفس؛ والنفوس في الاجساد **واحدة بالنوع، كثيرة بالعدد** . ومتى فارقت النفوس الاجساد تبقى متعدّدة كما كانت في الابدان، وتبقى كل نفس «ذاتاً منفردةً باختلاف موادّها التي كانت، وباختلاف ازمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة». وهكذا يُثبت ابن سينا استحالة وجود النفس قبل الابدان لانها لو وُجدت قبلها لاستحال تعدُّدها ، ومتى وُجدت معها كانت متعدّدة وبقي تعدُّدها بعد زوال تلك الابدان، وكانت كل نفس اذ ذاك ذاتاً منفردةً باختلاف المادّة المحدثة بها، وباختلاف زمن حدوثها، وباختلاف الاستعدادات التي لها بالنظر الى اختلاف أبدانها[1] .

أمّا خلود النفس الانسانيّة فيثبته كذلك ابن سينا، ويقول ان النفس تحدث مع البدَن ولكنها لا تفسد بفساده . وهذا الرأي الاخير مُنافٍ لرأي أرسطو القائل بأنّ الصّورة تفسد بفساد المادّة، وهو يختلف بعض الاختلاف عن مذهب الفارابي في القضيّة . فان ابن سينا لا يتعرّض للتفريق بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد في النفس من جهة خلودها، لانّ النفس الناطقة، في نظره، لا تختلف بالنوع عندما تنتقل الى درجة العقل بالفعل او درجة العقل المستفاد . وهنا يخالف ابن سينا رأي أرسطو واسكندر الافروديسيّ والفارابي ويقول انّ النفس لو أصبحت شيئاً آخر بحصول المعقولات لما ظلّت هي هي، فانّها المحلّ القابل للمعقولات، وأخصّ خواصّها العقل، والمعقولات صور الاشياء التي تعقلها والتي تظلُّ مختلفةً عنها . **والنفس خالدة لانها ذات روحانيّة غير مركّبة** . وكونها صورة للجسد لا يعني أنّها تفسد بفساد الجسد . وبيان ذلك أنّ الشّيء يفسد بفساد غيره اذا كان متعلّقاً به بعضَ التّعلق . ونحن نعلم أنّ النّفس والجسد يحدثان معاً ،

(١) نفس المرجع، ص ٢٢٢–٢٢٣ .

وأنّهما جوهران، وأنّ الجسد ليس علّةً من علل وجود النفس، اذ ليس تعلّق النّفس بالبدن تعلّقاً معلولاً **بعلّة ذاتيّة**.

٥ - وحدة النّفس وبطلان التّناسخ :

لمّا أثبت ابن سينا أنّ لكلّ جسد نفساً تَحدث عند حدوثه أنكر بالوقت نفسه التّناسخ، لانه **لو ثبت التناسخ لكان للبدن الواحد نفسان** وهذا محال. قال ابن سينا : « كلّ بدن يستحقّ مع حدوث مزاج مادّته[١] حدوثَ نفس له، وليس بَدَن يستحقّه وبدن لا يستحقّه، إذ أشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوّم؛ وليس يجوز أن يكونَ بدَنٌ إنسانيّ يستحقّ نفساً يكمُل بها، وبدَن آخر هو في حكم مزاجه بالنّوع ولا يستحقّ ذلك، بل ان اتّفق كان وان لم يتّفق لم يكن[٢]، فانّ هذا حينئذٍ لا يكون من نوعه. فاذا فرضنا أنّ نفساً تناسَخَتها أبدان، وكل بَدَنٍ فانه بذاته يستحقّ نفساً تحدث له وتتعلّق به، فيكون البدَن الواحد فيه نفسان معاً؛ ثم العلاقة بين النفس والبدَن ليس هو على سبيل الانطباع فيه[٣]... بل العلاقة التي بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدَن، حتّى تشعر النفس بذلك البدَن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكلّ حيوان فانّه يستشعر نفسَه نفساً واحدة هي المتصرّفة والمدبّرة للبدَن الذي له، فان كان هناك نفسٌ أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسه، ولا تشتغل بالبدن، فليست لها علاقة بالبدَن، لانّ العلاقة لم تكن إلاّ بهذا النحو. فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه[٤] ».

أمّا وحدة النّفس فابن سينا من القائلين بها. **فالنّفس في نظره واحدة وقواها**

---

(١) يعني بمزاج المادة تركيبها.

(٢) اي ان كمل بنفس وجد، وان لم يكمل لم يوجد.

(٣) النفس لا تنطبع في الجسد، فلا يكون البدن « متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا بحسب التركيب بان تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس ». (الشفاء، ص ٢٢٥).

(٤) الشفاء، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

متعدّدة. وليست القوى عنده مظاهر لنفوس متعدّدة. وقد أقام البراهين على وحدة النفس، ووحدة الحياة النفسيّة، وأوضح أنّ القوى النفسيّة قوًى لذات واحدة تقوم بواسطة تلك القوى بجميع الوظائف. وممّا لا شكّ فيه انّ القوى متعدّدة؛ قال ابن سينا: «انّ الافعال المتخالفة هي بقوًى متخالفة، وانّ كلّ قوّة من حيث هي فانّما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الاوّل الذي لها، فتكون القوّة الغضبيّة لا تنفعل من اللذّات، ولا الشّهوانيّة من المؤذيات، ولا تكون القوّة المدركة متأثّرة ممّا تتأثّر عنه هاتان ولا شيء من هاتين، من حيث هما، قابل للصُّوَر المدركة، متصوّر لها [1]». ولمّا كان الامر كذلك كان لا بُدّ لتلك القوى من «رباط يجمع كلّها فتجتمع إليه، وتكون نسبته الى هذه القوى نسبة الحسّ المشترك الى الحواسّ... فانّا نعلم يقيناً ان هذه القوى يشغل بعضها بعضاً، ويستعمل بعضها بعضاً... ولو لم يكن رباط يستعمل هذه، فيشتغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبّره، لما كان بعضها يمنع بعضاً عن فعله بوجهٍ من الوجوه ولا ينصرف عنه، لانّ فعل قوّة من القوى، اذا لم يكن لها اتّصال بقوّة أخرى، لا يمنع القوّة الاخرى عن فعلها اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحلّ مشتركاً ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركاً. ونحن نرى أن الاحساس تثيره الشّهوة، والقوّة الشّهوانيّة لا تنفعل عن المحسوس من حيث هو محسوس؛ فان انفعل لا من حيث هو محسوس، لم يكن الانفعال الذي يكون بشهوة ذلك المحسوس، فيجب أن يكون هو الذي يحسّ، وليس يجوز أن تكون القوّتان واحدة. فبيّن أن القوّتين لشيء واحد. فلهذا يصدق أن نقول إنّا لمّا أحسَسْنا اشتَهَيْنا، أو لمّا رأينا كذا غضِبنا. وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى هو الشيء الذي يراه كلٌّ منّا انّه ذاته، حتى يصدق أن نقول لمّا أحسسنا اشتهينا [2]».

ثم يبرهن ابن سينا أنّ هذا الشيء الذي يراه كلٌّ منّا انّه ذاته، لا يجوز ان يكون جسماً، لانّ الجسم، بما هو جسم، لا يلزمه ان يكون مجمع هذه القوى

---

(١) الشفاء، ص ٢٤٩.
(٢) الشفاء، ص ٢٥٠.

وإلاّ كان كلّ جسم له ذلك ؛ ثم لانّ من هذه القوى ما لا يجوز ان يكون جسمانيّاً مستقرًّا في جسم ؛ وأخيراً لانّ الجسم قد ينقص منه بعض الاعضاء ومع ذلك فاننا نشعر انّنا نحن . فاننا نكون نحن وان لم نعرف انّ لنا يداً او ايّ عضو آخر . فلم يبق اذن الاّ ان تكون النفس هي هذا الشيء الجامع للقوى .

والنفس في الانسان تقــوم بوظيفة النفس النباتيّة التي في النبات، والنفس الحيوانيّة التي في الحيوان، وتقوم ايضاً بوظيفة النطق . فالقوى النفسيّة متدرّجة، داخل بعضها في بعضها الآخر، بحيث توجد الدّنيا في العليا، وتُصبح العليا كمبدإ تفيض عنه الدنيا، كما أوضح ذلك الفارابي في مدينته الفاضلة[1] . ولكي يوضح الشيخ الرئيس فكرته قــال : « لنتوهّم مكان الجوهر المفارق ناراً او شمساً، ومكان البدن جِرماً يتأثّر عن النار، وليكن كرةً ما، وليكن مكان النفس النباتيّة تسخينها إياها، ومكان النفس الحيوانيّة إنارتها فيها، ومكان النفس الإنسانيّة اشتعالها فيها ناراً ؛ فنقول انّ ذلك الجِرم المتأثّر كالكرة، ان كان ليس وضعه من ذلك المؤثّر فيه وضعاً يقبل الاشتعال منه ناراً، ولا إضاءةً، ولا إنارةً، ولكن وضعاً يقبل تسخينه، لم يقبل غير ذلك . فان كان وضْعُه وضْعاً يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشفّ او على نسبته اليه يستنير بها عنه استنارة قويّة، فانّه يتسخّن عنه ويستضيء معاً، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضا مع ذلك المفارق لتسخينه . فان الشمس انما تسخّن بالشّعاع، ثمّ ان كان الاستعداد أشدّ، وهناك ما من شأنه ان يشتعل عن المؤثّر الذي من شأنه أن يُحرق بقوّته او شعاعه اشتعل، فحدثت الشّعلة جِرماً شبيها بالمُفارق من وجه، وتكون تلك الشّعلة ايضا مع المفارق علّةً للتنوير والتسخين معا، حتى لو بقيت وحدها لاستمّ أمر التنوير والتسخين . ومع هذا فقد كان يمكن ان يوجد التسخين وحده، أو التسخين والتنوير وحدهما، ولم يكن المتأخّر منها مبدأ يفيض عنه المتقدّم . فكان اذا اجتمعت الجملة يصير حينئذٍ كلّ ما فُرض متأخّراً مبدأ ايضا للمتقدّم، وفائضا عنه المتقدّم . فهكذا فليتصوّر الحال في القوى النفسانيّة[2] » .

---

(١) طالع الادراك الحسي عند ابن سينا، لمحمد نجاتي، ص ٣٠–٣١ .
(٢) الشفاء، ص ٢٥٩–٢٦٠ .

٦ ـ قوى النّفس :

قال الاستاذ ثباتي : « يتبع ابن سينا في دراسته النفسيّة المنهج التحليليّ، فيحلّل الوظائف النفسيّة تحليلًا دقيقا، ويصنّفها تصنيفا شاملًا، يستقصي فيه جميع أقسامها المختلفة . ويتبع ايضا المنهج التركيبيّ، فيدرس الوظائف النفسيّة في ترتيب متصاعد من أبسطها وأدناها الى الفطرة، الى أكثرها نموًّا وكمالاً . وهو يحاول في هذا التّرتيب أن يُبيِّن تدرُّجها فيا بينها تدرُّجا خاصًّا متّجها من الابسط الى الاكمل، بحيث توجد الوظائف الدُّنيا في العليا وتكون في خدمتها، وبحيث يتضمّن وجود الوظائف العليا وجودَ الوظائف الدنيا، ويكون للعليا عليها سلطة الرّئاسة [1] » . واليك طريقة تقسيم القوى كما وردت في كتابَي « الشفاء » و « والنّجاة » [2] .

أ ـ قوى النفس النباتيّة :

للنفس النباتيّة ثلاث قوى :

١ ـ **القوّة الغاذية**، وهي القوّة التي تُحيل جسما آخر الى مُشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلّل عنه .

٢ ـ **القوّة المنمّية**، وهي القوة التي تزيد في الجسم الذي هي فيه، بالجسم المتشبّه به، زيادة متناسبة في أقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا، لتبلغ به كماله في النّشوء .

٣ ـ **القوّة المولّدة**، وهي القوّة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوّة، فتفعل فيه، باستمداد أجسامٍ اخرى تتشبّه به، من التّخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل .

ب ـ قوى النفس الحيوانيّة :

للنفس الحيوانيّة بالقسمة الاولى قوّتان : **محرّكة ومدركة**، تنقسم كلٌّ

---

(١) الادراك الحسي عند ابن سينا، ص ٢٢ .

(٢) الشفاء، ص ٤٠ ـ ٥٢ . النجاة، ص ١٥٨ .

واحدةٍ منها بدورها أقساماً اخرى، وشعباً متعدّدة، يبسطها ابن سينا على الوجه التالي :

١) القوّة المحرّكة على قسمين : محرّكة على أنّها **باعثة** ومحرّكة على أنّها **فاعلة** . فالمحرّكة على أنها باعثة هي القوّة النُّزوعيّة الشّوقيّة، وهي شعبتان : شهوانيّة تُقرّب من الاشياء طلباً للذّة، وغضبيّة تُبعد عن الاشياء لانها ضارّة . والمحرّكة على انها فاعلة هي التي تشنّج العضلات وتمكّن من الحركة الجسديّة .

٢) القوّة المدركة، وهي ايضاً على قسمين : مدركة **من خارج**، ومدركة **من داخل** : فالمدركة من خارج هي الحواسّ الخمس : البصَر، والسّمع، والشمّ، والذّوق، واللمس. وهذا الاخير جنس لاربع قوى تحكم الواحدة منها في التضادّ الذي بين الحارّ والبارد، والثانية في التضادّ الذي بين اليابس والرّطب، والثالثة في التضادّ الـــذي بين الصّلب واللّين، والرابعة في التضادّ الذي بين الخَشِن والأملس .

أمّا القوّة المُدركة من داخل فهي الحواسُّ الباطنة، ومنها ما يُدرك صُوَرَ المحسوسات ومنها ما يُدرك معانِيَها . وإدراك الصورة هو الذي يكون بالنّفس الباطنة عن الحواسّ الظاهرة مثل إدراك الشّاة لصورة الذّئب وشكله ولونه . وإدراك المعنى هو الذي يكون بالنَّفس الباطنة دون الحواسّ مثل إدراك الشّاة لعداوة الذئب . ومن القوى الباطنة :

ـ **الحسّ المشترك** : يقبل جميع الصور التي تؤدّيها اليه الحواسُّ الخمس .

ـ **الخيال والمصوّرة** : يقبل هذه الصُّور ويحفظها بعد غيبة المَحسوسات .

ـ **المتخيّلة** : عند الحيوان تركّب بعض ما في الخيال او تفصّله بحسب الاختيار، وهي تسمّى عند الانسان **مفكّرة** .

ـ **الوهميّة** : تدرك المعاني غير المحسوسة مثل ادراك عداوة الذئب عند الشاة.

ـ **الحافظة الذّاكرة**: تحفظ ما تُدركه القوّة الوهميّة من المعاني غير المحسوسة.

ج ـ قوى النفس الناطقة :

تنقسم قوى النفس الناطقة الانسانية الى **عاملة وعالمة**، وكل واحدة منهما تُسمّى عقلاً . فالعاملة قوّة هي مبدأ محرّك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئيّة . وهي التي تكون عنها الاخلاق، وعليها أن تُسيطر على القوى البدنيّة الاخرى كي تكون هذه الاخلاق محمودة . والعالمة هي قوّة نظريّة من شأنها ان تنطبع بالصُّور الـكليّة المجرّدة عن المادّة، وبها تكون المعرفة .

والنفس النباتيّة تشترك بين النبات والحيوان والانسان؛ وتشترك النفس الحيوانيّة بين الانسان والحيوان، فيما تختص النفس الناطقة بالانسان .

للنفس الناطقة إذن قوّتان : عمليّة ونظريّة .

ـ **القوّة العمليّة** : وهي تلك القوّة التي تدبّر بها النفس البدن على ضوء الآراء الجزئيّة التي يتوصل اليها الانسان اما عن مقدّمات ذائعة أو أوّليّة، أو عن تجربة واختبار .

ـ **القوّة النظريّة** : وهي القوّة التي يحتاج اليها العقل ليصبح عقلاً بالفعل .

ولفهم آراء ابن سينا في هذا الموضوع لا بدّ لنا من عرض نظريّته في **القوّة والفعل** .

فالقوّة التي في العقل تقال على ثلاثة معان :

ا ـ **القوة المطلقة** : التي تشبه المادّة، ولا تستطيع من ذاتها الانتقال الى الفعل، كقوّة الطفل الذي لم يتعلّم الكتابة بعد . وهذه القوّة تسمّى **هيولانيّة** .

ب ـ **القوّة الممكنة** : وهي القــوّة التي حصلت لها الآلات الضروريّة للانتقال الى الفعل، كقوة الولد الذي يعرف القلم والدّواة وبسائط الحروف . وهذه الآلات هي المبادىء الاوليّة مثل ان الكلّ أكبر من الجزء، وان القدرين

المساويين لقدر ثالث متساويان . وبواسطتها يصل الانسان الى المعقولات الثواني مثل قضايا اقليدس .

ج – **القوّة الكاملة اي الملكة:** وهي التي لا ينقصها شيء لتنتقل الى الفعل مثل قوّة الكاتب المستكمل الصّناعة .

فالقوّة الاولى اي القوّة المطلقة تطابق **العقل الهيولاني**. وقد سمّي بهذا الاسم لتشبهه بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصوَر، وهي مستعدة لقبول كل الصور[١]. فيكون العقل الهيولاني قوة استعداديّة نحو المعقولات؛ فاذا ما حصلت المعقولات الاولى التي هي العلوم الاوّليّة في العقل الهيولانيّ بحيث يصبح مستعدّاً لقبول المعقولات الثواني اصبح **عقلاً بالملكة** . والمعقولات الثواني هي العلوم المكتسبة اما بواسطة التفكير فيكون صاحبها من أصحاب الفكرة، وإمّا عن غير طريق التفكير فيكون من اصحاب الحَدْس .

واذا حصلت الصورة المعقولة للعقل « الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصُّورة بالفعل فعَقَلَها وعَقَل انــه يَعْقلها، سُمّي **عقلاً بالفعل** لانه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلُّف واكتساب[٢] ».

ومتى كانت للعقل الصُّورة المعقولة يعقلها ويعلم أنّه يعقلها بالفعل، سُمّي **عقلاً مستفاداً** . وكلٌّ عقلٍ من العقول التي ذُكرت هو بالقوّة بالنسبة الى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة الى ما دونه؛ وانتقاله من القوّة الى الفعل لا يكون إلاّ بواسطة عقل هو دائماً بالفعل وهو **العقل الفعّال** .

تلك آراء ابن سينا في الشفاء والنجاة، اما نظريّته في « التحديدات » وفي كتاب «الإشارات» فتختلف عن هذه قليلاً، إذ انه يجعل العقل المستفاد قبل العقل بالفعل، قال : « ومن قواها (النفس) ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها

(١) النجاة، ص ١٦٦ .

(٢) النجاة، ص ١٦٦ .

عقــــلًا بالفعل ، فاوّلها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات وقد يسمّيها قوم **عقلاً هيولانياً** وهي المشكاة؛ وتتلوها قوّة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى ، فتتهيّأ بها لاكتساب الثواني ، إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونيّة ان كانت ضُعْفى، او **بالحدس** فهي زيت ايضاً ان كانت اقوى من ذلك فيسمّى **عقلاً بالملكة**، وهي الزّجاجة والشّريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء، ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال: اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل شاهداً متمثّلًا في الذهن وهو نور على نور، واما القوّة فأنْ يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهــــو المصباح، وهذا الكمال يسمّى **عقلا مستفادًا**، وهذه الملكة تسمّى **عقلا بالفعل** . والذي يُخرج من الملكة الى الفعـل التامّ، ومن الهيولاني ايضاً الى الملكة، هو العقل الفعّال وهو النار[1] » .

وفي هـــذا المقطع يشير ابن سينا الى الآية القرآنيّة : « الله نور السموات والارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دريّ يُوقَد من شجرةٍ مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم » (سورة النور، الآية ٣٥) .

وقد علق على هـــذا الإمام فخر الدين الرّازي بقوله : « ... المشكاة شبيهة **بالعقل الهيولاني** لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور...؛ والزُّجاجة **بالعقل بالملكة** لانها شفّافة في نفسها قابلة للنور أتمّ قبول؛ والشجرة الزيتونة **بالفكر** لكونها مستعدّة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب؛ والزيت **بالحَدس** لكونه اقرب الى ذلك من الزّيتونة؛ والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، **بالقوة القدسيّة** لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل؛ **ونور على نور، بالعقل المستفاد** فان الصور المعقولة نور

(١) الاشارات والتنبيهات، الجزء الاول، ص ١٥٤ .

والنفس القابلة لها نور آخر ؛ **والمصباح بالعقل بالفعل** لانه نيّر بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه؛ والنار **بالعقل الفعّال** لان المصابيح تشتعل منها . قال الفاضل الشارح : وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل إلاّ بعد حصولها بالفعل، فالعقل الفعّال متقدِّم في الوجود على حصول القوّة المسمّاة بالعقل بالفعل. واعلم أنّ ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى، وهو الرّئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدّمه من القوى الإنسانيّة والحيوانيّة والنباتيّة[1] » .

٧ – نظريّة المعرفة :

اتّبع ابن سينا في هذا الباب مذهب المدرسة المشّائيّة، فجعل الادراك نوعين: **إدراكاً حسيّاً، وإدراكاً عقليّاً** . وحدّد الادراك بقوله : « كلُّ إدراكٍ إنّما هو أخذُ صورةِ المُدرَك بنحوٍ من الانحاء، فان كان الإدراكُ إدراكاً لشيءٍ ماديّ فهو أخذ صورته مجرّدة عن المادّة تجريداً ما[2] » . وهكذا فالإدراكُ عموماً هو أن « تكون حقيقة (الشّيء المُدرَك) متمثّلة عند المُدرك يُشاهدُها ما به يُدرِك[3] » . ومن ثَمَّ فالادراك الحسّيّ هو أن تتمثّل صوَر المحسوسات في الحواسّ ، والادراك العقليّ هو ان تتمثّل صوَر المعقولات في العقل ، فتكون الاحساسات دار المعاني الجزئيّة للحواسّ ، والمعاني الكليّة للعقل . وفي كل تمثل، كما لا يخفى، نوع من تجريد . وهكذا فالمعرفة تجريد كما قال أرسطو، وليست هي تذكراً كما ادّعى أفلاطون . وانّنا سنرى نوعيّة هذا التجريد في مختلف القوى الادراكيّة الظاهرة والباطنة .

أمّا الادراك العقليّ فكلّه باطن كما سنرى، وأمّا الادراك الحسيّ فنوعان : ظاهرٌ وباطن . وانّنا سنتتبّع الشيخ الرّئيس في تفصيله لطريقة الادراك والمعرفة مبتدئين بالادراك الحسيّ الظاهر الذي هو أولى خُطى المعرفة .

(١) المرجع ذاته، ص ١٥٥ .
(٢) الشفاء، ص ٥٩ .
(٣) الاشارات، الجزء ١ ، ص ١٣٠ .

جدول جامع لقوى النفس كما يقسّمها ابن سينا

- النفس النباتيّة
  - ١ ـ غاذية
  - ٢ ـ منمّية
  - ٣ ـ مولّدة
- النفس الحيوانيّة
  - محرّكة
    - بأنها باعثة
      - شهوانيّة
      - غضبيّة
    - بأنها فاعلة
  - مدركة
    - الإدراك (الظاهر) بالحواسّ الخمس
      - البصر
      - السّمع
      - الشّمّ
      - الذّوق
      - اللمس يفرّق
        - بين الحارّ والبارد
        - بين الرّطب واليابس
        - بين الصّلب واللّين
        - بين الخشن والأملس
    - الإدراك (الباطن) بالحواسّ الباطنة
      - فنطاسيا اي الحسّ المشترك
      - الخيال والمصوّرة
      - المتخيّلة (بالقياس الى الحيوان)
      - المفكّرة (بالقياس الى الانسان[1])
      - الوهميّة
      - الحافظة الذّاكرة
- النفس الانسانيّة
  - العاملة = العقل العمليّ
  - العالمة = العقل النظريّ
    - هيولاني
    - بالملكة
    - بالفعل
    - مستفاد[2]

---

(١) هذه القوة تسمى مفكرة عند استعمال العقل، ومخيلة عند استعمال الوهم .

(٢) اما في الاشارات فانه يجعل العقل المستفاد قبل العقل بالفعل .

أ – الإدراك الحسّيّ الظّاهر : الإدراك هو أن تنتقل الينا حقائق الاشياء الخارجة عنّا، وأبواب هذا الانتقال هي الحواسّ الظّاهرة التي رتّبها ابن سينا متدرّجاً مـن الابسط الى المركّب، فكانت **اللّمْس، والذّوق، والشّمّ، والسَّمْع، والبَصَر**، وهي تُدْرِك **بتشبُّهِها بالمحسوس**. قال ابن سينا : « إنّ الحاسّ في قوّته أن يصيرَ مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجرّدةً عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ [١] » . وهكذا تتشبّه الحاسّة بالمحسوس عند الادراك، كما يتشبّه الشّمع بالخاتم عندما ينطبع عليه، على حدّ قول أرسطو والفارابي ؛ فتتجرّد الحاسّة الصّورة عن المادّة، اذ تبقى الصّورة فيها كما يبقى الانتقاش في الشّمع، ولكنّ تجريد الصورة هذه في الحواسّ لا يكون تجريداً عن لواحق المادّة من كم وكيف ووضع وأين، فتكون الصورة المحسوسة موجودة في الحسّ على تقديرٍ ما، وتكييفٍ ما، ووضعٍ ما [٢] . « فالحسّ يأخذ الصُّورة عن المادّة مع هذه اللّواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادّة، اذا زالت تلك النّسبة بطل ذلك الاخذ، وذلك لانّه لا ينزع الصورة عن المادّة مع جميع لواحقها، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصّورة ان غابت المادّة، فيكون كأنّه لم ينتزع الصورة عن المادّة نزعاً مُحكماً بل يحتاج الى وجود المادّة أيضاً في أن تكون تلك الصّورة موجودة له [٣] » .

ولما كان الامر كذلك كان « الحاسّ في قوّته أن يصير مثل المحسوس بالفعل... فالمبصِر هـو مثل المبصَر بالقوّة، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك... فيكون الحاسّ بالفعل مثل المحسوس بالفعل، والحاسّ بالقوّة مثل المحسوس بالقوّة، والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصوّر به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاسّ من وجهٍ ما يُحسُّ ذاته لا الجسم المحسوس لانه المتصوّر بالصورة

(١) الشفاء، ص ٦٣ .
(٢) الشفاء، ص ٦١ .
(٣) الشفاء، ص ٦٠ – ٦١ .

التي هي المحسوسة القريبة منها، واما الخارج فهو المتصوّر بالصُّورة التي هي المحسوسة البعيدة[١] » .

والحواسّ بحاجة الى آلات جسديَّة لإدراك المحسوس ، وبعضها بحاجة الى وسائط كالهواء والماء، وذلك أنّ الإحساس **انفعال أو مقارنٌ لانفعال**، لانّه قبولٌ من الحواسّ لصورة المحسوس . وانفعال الحاسّ عن المحسوس ليس على سبيل الحركة « اذ ليس هناك تغيُّر من ضدّ الى ضدّ بل هو استكمال أعني أن يكون الكمال الذي كان بالقوّة قد صار بالفِعل من غير أن بطل فعل الى القوّة[٢] » .

ومما لا شكّ فيه أنّ عضو الحسّ لا ينفعل إلاّ **عمّا يخالفه في الكيفيّة**، لانه لا يتأثّر بما يشابهه، وهكذا يجب ان يكون اختلاف في الكيفيَّة بين الحسّ والمحسوس ليجري الاحساس، ومن ثمَّ فاللمس لا يُحِسُّ بحرارة الملموس إلاّ اذا كانت حرارة هذا غير حرارة ذاك...

والمحسوسات منها ما هو خاصّ كاللون للبصر، ومنها ما هو مشترك تُدركه جميع الحواسّ على السّواء، كالشكل، والعدَد، والعِظَم، والحركة، والسكون.

قال محمد نجاتي : « ممّا تقدّم يتبيّن لنا أنّ للاحساس عند ابن سينا صفتَين وخاصّيتين رئيسيّتين . فهو انفعال أو مقارنٌ لانفعال ؛ وهو إدراك صوَر المحسوسات الخارجيّة . واذا جمعنا بين هاتين الخاصّيتين في تعريف واحد أمكننا الحصول على تعريف عامّ للاحساس عند ابن سينا يشابه التعريف الذي يقول به علماء النفس الحديثون . فنقول : إنّ الاحساس وظيفة (او ظاهرة) نفسيّة إدراكيَّة تحدث نتيجة انفعال يقع على الحسّ من المحسوسات الخارجيّة[٣] ».

ومن الجدير بالذّكر انّ ابن سينا يعرض، في كلامه على الحواسّ، لقضيّة

---

(١) الشفاء، ص ٦٣–٦٧ .

(٢) الشفاء، ص ٦٧ .

(٣) الادراك الحسي عند ابن سينا، ص ٣٥ .

الألم واللذّة المرافقين للاحساس، ويرى انّ الانفعال الحسّي مصحوبٌ بارتياح أو نفور تبعاً للمؤثِّر الملائم أو المنافي. وهو يقول: «انّ الحواسّ منها ما لا لذّة لها في محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذّ ويألم بتوسّط أحد المحسوسات. وأمّا التي لا لذّة فيها فمثل البصَر لا يلتذّ بالالوان ولا يألم بل النفس تألم من ذلك وتلتذُّ من داخل؛ وكذلك الحال في الأذن، فان تألّمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء، فليس يألم من حيث يلمس لانـــه يحدث فيه ألم لمسيّ، وكذلك تحدث فيه بزوال ذلك لذّة لمسيّة. وأمّا الشمّ والذّوق فيألمان ويلتذّان اذا تكيّفا بكيفيّة منافرة او ملائمة. وأما اللمس فانه قد يألم بالكيفيّة الملموسة ويلتذُّ بها، وقد يألم ويلتذّ بغير توسُّط كيفيّة هي المحسوسة الاولى بل بتفرُّق الاتّصال والتئامه[١]».

بعد هذه النظرة الاجماليّة العامّة، ينتقل ابن سينا الى الحواسّ فيدرسها دراسة مفصّلةً من الناحية الفيزيولوجية والنّاحية الادراكيّة، فيبيّن تركيب كلّ حاسّة، وعضوها، وموضوع إحساسها، وطريقة إدراكها لموضوعها، ويناقش آراء من تقدّمه في إحاطة واسعة الآفاق. وهو يبدأ باللمس لانه أبسط الحواسّ واشدّها ضرورةً، ثم يعالج الادراك بالذوق فالشمّ فالسّمْع فالبَصَر.

أمّا **اللّمْس** فيرى ابن سينا مع سائر من تقدّمه من عُلماء النّفس أنّه أُولى الحواسّ، إذ به «يصير الحيوانُ حيواناً ... فانّه كما أنّ كل ذي نفس أرضيّة فان له قوّة غاذية، ويجوز أن يفقد قوّة قوّة من الاخرى ولا ينعكس، كذلك حال كلّ ذي نفس حيوانيّة فله حسُّ اللّمْس، ويجوز أن يفقد قوّة قوّة من الاخرى ولا ينعكس ... وذلك لانّ الحيوان تركيبه الاوّل هو من الكيفيّات الملموسة فانّ مزاجه منها وفساده باختلالها[٢]». ومعنى ذلك ان اللّمس ضروريّ

(١) الشفاء، ص ٧٢. وهو يعني بتفرق الاتصال «ما يحدث في الاعضاء من تغير في التركيب والهيئة على سبيل الخدش للجلد، والجرح للحم، والكسر والصدع للعظم وغير ذلك؛ والتئام الاتصال هو رجوع الاعضاء الى حالتها الاولى». (محمد نجاتي، نقلاً عن كتاب القانون).

(٢) الشفاء، ص ٦٨.

لبقاء حياة الحيوان لانّ مزاجه مركّب من الكيفيّات الاربع الاوليّة أعني الحرارة والبرودة والرُّطوبة واليبوسة وهي مدركات اللمس، أمّا سائر الحواسّ فمُدركاتها غير ما يتعلّق ببقاء الحياة، ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللّمس؛ وقد يعرض أن يفقد حيوان حاسّة البصر ويبقى حيواناً مع ذلك تقوم فيه سائر الحواسّ بما يستعيض به عن البصَر المفقود، ولكنّه لا يستطيع أن يستعيض بشيء عن اللّمس .

وعضو اللمس الآليّ عند ابن سينا هو **اللّحم العصبيّ أو اللّحم والعَصَب**، والاحساس يجري بالماسّة، وان لم يكن هنالك متوسِّط . والشيخ الرئيس ينكر أن يكون الاحساس بالعصب فقط ويقول : « إنّ العصب بالحقيقة هو مؤدٍّ للحسّ اللمسيّ الى عضو غيره وهو اللحم، ولو كان الحسّاس نفس العصب فقط لكان الحسّاس في جلد الانسان ولحمه شيئاً منتشراً كاللّيف، وكان حسُّه ليس بجميع أجزائه بل أجزاء ليفيّة فيه، بل العصب الذي يُحسّ اللمس مؤدٍّ وقابل معاً[1] » . وهكذا يظهر انّ ابن سينا لم يكن على علم واضح بالجهاز العصبيّ، فيجعل الجلد المطيف بالبدَن حسّاساً باللمس ويجعل العصب مؤدّياً وقابلاً معاً، اي مشتركاً في اللمس مع الجلد، فيما يثبت العلم الحديث أن اللمس يجري بواسطة أطراف الاعصاب المنتشرة في الجلد .

وموضع اللمس، أي الامور التي تُلمس، هو الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة والملاسة، والثّقل والخفّة . «وأمّا الصّلابة واللّين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك فانّها تحسّ تبعاً لهذه المذكورات[2] » .

وممّا يجدر ذكره في هذا الباب أن ابن سينا يُشير في كتاب «الشفاء» الى وجود عدّة اعضاء لمسيّة في البدَن، وهذا يتّفق مع نظريّة العلم الحديث، فيقول : « ويُشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة، كل واحدة منها تختصّ بمضادّة،

---

(١) الشفاء، ص ٧٢ – ٧٣ .

(٢) الشفاء، ص ٦٩ .

فيكون ما يدرك به المضادّة التي بين الحارّ والبارد غير الذي يدرك به المضادّة التي بين الثقيل والخفيف. فانّ هذه أفعال أوليّة للحسّ يجب أن يكون لكل جنس منها قوّة خاصّة، إلا أنّ هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسويّة ظُنّت قوّة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشريْن في البدن كلّه انتشارهما في اللسان لظُنّ مبدأهما قوّة واحدة، فلما تميّزا في غير اللسان عُرف اختلافهما، وليس يجب ضرورة أن تكون لكلّ واحدة من هذه القوى آلة تخصّها بل يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها، ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس[1]».

وأمّا **الذّوق** فهو عند ابن سينا من نوع اللمس، فهو «يجانس اللمس في شيء وهو أنّ المذوق يُدرك في أكثر الامر بالملامسة، ويفارقه في أنّ نفس الملامسة لا تؤدّي الطّعم كما أنّ نفس ملامسة الحارّ مثلًا يؤدّي الحرارة، بل كأنه محتاج الى متوسّط يقبل الطّعم ويكون في نفسه لا طعمَ له، وهو الرّطوبة اللعابيّة... فان كانت هذه الرّطوبة عديمة الطّعوم أدّت الطّعوم بصحّة، وإن خالطها طعم كما يكون للممرورين من المرارة... شابت ما تؤدّيه بالطعم الذي فيه فتُحيله مرًّا[2]...» وعضو الذّوق عند ابن سينا هو نفس ما يذهب اليه اصحاب العلم الحديث اذ يجعلونه **في نهايات الاعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة**. وأمّا الرّطوبة اللعابيّة فيمتزج فيها المذوق وينتشر معها فتسهّل وصوله الى الحاسّة الذّوقيّة حيث يصير الاحساس بالملامسة.

وأمّا **الشّمّ** فعضوه «**الزّائدتان الحلميّتان النابتتان من مقدّم الدّماغ**، وتمتدّ إليها أعصاب الشمّ الآتية من مقدّم الدّماغ. وينفذ الرّيح الى هاتين الزّائدتين من ثقوب في المصفاة الموجودة أسفلها في أعلى فتحتَي الانف[3]». ويصير الشمّ بان يَنقل الهواءُ أو الماء الابخرة المتحلّلة من الاجسام الى أطراف الأعصاب في

(١) الشفاء، ص ٧٣ — ٧٤.
(٢) الشفاء، ص ٧٥.
(٣) محمد نجاتي، نقلًا عن كتاب القانون لابن سينا.

الأنف ؛ وهكذا يكون الشمّ أيضاً بملامسة الابخرة للاعصاب وبواسطة الماء أو الهواء .

وأمّا **السّمْع** فمحسوسه الأوّل الصّوت ؛ والصّوت أمرٌ يحدث عن قلْع أو قرْع مع مقاومة عنيفة في الجسم المقروع وحركة قويّة من الهواء أو ما يجري مجراه . وهكذا فليس الصّوت أمراً قائم الذّات، موجوداً ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسّواد والشّكل من أحكام الثّبات على أن يصحّ فرضه ممتدّ الوجود. فهو نتيجة حركة عنيفة صادمة ما بين المقروع والمقروع به، وهو عارض يعرض مع حركة التموُّج في الهواء أو الماء ينتهي أثرها « الى الصّماخ من الأذن، وهناك تجويف فيه هواءراكد يتموّج بتموُّج ما ينتهي إليه، ووراءَه كالجِدار مفروش عليه العصب الحاسُّ للصّوت » . وهكذا يصير الاحساس بالصّوت، ويكون العضو هذا **الجدار المفروش عليه العصَب** . والصّوت في نظر ابن سينا هو شيء غير التموُّج الهوائيّ او المائيّ، لانّ التموُّج يُحَسّ بآلةٍ أخرى غير الأذن ؛ وللصّوت وجود من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوّة ؛ وهو أمر كهيئةٍ ما من الهيئات للتموُّج غير نفس التموُّج .

وأمّا **البَصَر** فمحسوسه الاوّل اللّون يظهره وينقله الضّوْء . والنّور ليس جسماً في نظر ابن سينا، ولكنّه كيفيّة تحدث في الجسم المضيء فتنتقل أشعّةً تقع على الاجسام فتُضيئها. ومن ميزاتها أنّها تنفذ الجسمَ الشفّاف .والضّوءُ غير اللّون، بل هو سبب ظهوره ونَقله، بل هو جزء من جملة المرئيّ الذي نسمّيه لوناً، فاذا خالط اللّون بالقوّة حدث منها اللّون بالفعل؛ « فالضوء كجزء من الشيء الذي هو اللون ومزاج فيه [١] » . وأمّا طريقة الإبصار فيوضحها ابن سينا على الشكل التّالي : « إنّ شبحَ المُبصَر أوّل ما يَنطَبع إنّما ينطبع في الرُّطوبة الجليديّة، وانّ الابصار بالحقيقة لا يكون عندها، وإلاّ لكان الشّيء الواحد يُرى شيئين، لانّ له في الجليديّتَين شَبَحَين، كما اذا لُمِس باليدَين كان لَمْسَين،

---

(١) الشفاء، ص ١٠١ – ١٠٢ .

ولكنّ هذا الشّبح يتأدّى في العصبتَين المجوّفتين الى ملتقاهما على هيئة الصّليب... وكما أنّ الصّورة الخارجة يمتدّ منها في الوهم مخروطٌ يستدقّ الى أن يوقع زاويته وراء سطح الجليديّة، كذلك الشّبح الذي في الجليديّة يتأدّى بوساطة الروح[١] المؤدّية التي في العَصَبتَين الى ملتقاهما على هيئة مخروط، فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك، فتتّحد منهما صورة شَبَحيّة واحدة عند الجزء من الرّوح الحامل للقوّة الباصرة. ثم إنّ من وراء ذلك روحاً مؤدّية للمُبصَر لا مُدرِكة مرّة أخرى وإلاّ لافترق الإدراك مرّة أخرى لافتراق العصبتَين. وهذه المؤدّية هي من جوهر المُبصَر، وتنفذ الى الروح المصبوبة في الفضاء المقدّم من الدّماغ، فتنطبع الصورة المبصَرة مرّةً أخرى في تلك الروح الحاملة لقوّة الحس المشترك، فيقبل الحس المشتَرك تلك الصورة، وهو كمال الإبصار. والقوّة المبصِرة غير الحس المشترك[٢]». وهكذا يكون النّور واسطة للابصار، ويكون عضو البصَر ملتقى **العصبَيْن البصريَّين**. ولا شكّ ان لابن سينا في كل ذلك لمحات علميّة ذات قيمة.

ب – **الإدراك الحسّيّ الباطن**: بعد أن تبسّط الشيخ الرّئيس في معالجة الادراك الحسّيّ الظاهر، وبعد أن بيّن طرُق وصول المحسوسات الخارجيّة الينا، انتقل الى معالجة الادراك الحسيّ الباطن، متتبّعاً تلك المدركات في طريق المعرفة. انه في معالجة الحواسّ قد استند الى المصادر اليونانيّة الطبّيّة والفلسفيّة كما استند الى معلوماته الطبّيّة والتشريحيّة. وقد أضاف الى المعلومات القديمة نظريّات ذات قيمة في عالم العِلْم. وهو في هذا القسم يعود الى المدرسة المشّائيّة والى أستاذه الفارابي فيبسط الآراء ويقارن بعضها ببعض ولا يكاد يخرج عن نطاق نظريّات أستاذه.

(١) قال محمد نجاتي: «لابن سينا في هذا الموضوع رأي خاص يختلف فيه عن العلم الحديث اختلافاً كبيراً. فالانفعال الحسي في رأيه ينتقل خلال الاعصاب الحسية بواسطة جسم بخاري لطيف يسمى الروح، يتدفق في الاعصاب، فيحمل الى أعضاء الحس القوى الحاسة، وينقل منها التأثيرات الحسية الى الدماغ. وينقل الروح أيضاً الاوامر الحركية من المراكز الدماغية الى أعضاء الحركة.»

(٢) الشفاء، ص ١٤٥ – ١٤٧.

لقد دخلت المحسوسات بواسطة أعضاء الحس الآليّة، ولكنّها لم تُحس بعد إحساساً إدراكيّاً حقيقيّاً، ولم يُميَّز فيها بعد بين الملموس والمذوق والمشموم والمسموع والمُبصَر. فتصل الى الحاكم الداخلي أعني **الفنطاسيا** Φανταςία او **الحسّ المشترك**. فينزع هذا الحس عن الاشياء الحسيّة صورتها من غير ان يجرّد تلك الصورة من علاقتها بالمادّة، ويجمع المحسوسات، ويقارنها بعضها ببعض، ويميّزها بعضها عن بعض. وهكذا فالحس المشترك هو «القوّة التي تتأدّى اليها المحسوسات كلّها ... وهي مركز الحواسّ ومنها تتشعّب الشُّعب ... وهي بالحقيقة هي التي تُحِس[1]». والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها، والصُّورة المأخوذة من خارج تثبت فيه منطبعة ما دامت النِّسبةُ بينها وبين المحسوس الخارجيّ محفوظة أو قريبة العهد، فاذا غاب المحسوس امّحت الصُّورة عنه ولم تثبت زماناً يُعتدُّ به[2]. ولكنّ صور المحسوسات المنقولة الى الحس المشترك بواسطة الحواسّ تُنقل الى خزانة الخيال او المصوِّرة حيث تصبح سبباً لانفعال الحواسّ الباطنة، وهكذا يكون موضوع الحواسّ الظاهرة المادّة الحاضرة، ويكون موضوع الباطنة صورة المادّة وإن غابت تلك المادّة عن الحواسّ الظاهرة بعد حضورها. والفرق بين ابن سينا وأرسطو في هذا الباب أنّ أرسطو يقول ببقاء تأثير المحسوسات الخارجيّة في أعضاء الحواسّ الظاهرة حتى بعد انتهاء الاحساس وغياب المحسوس ويصبح هذا التأثير نفسه موضوعاً للادراك الحسيّ. ويذهب ابن سينا الى انّ الادراك الحسيّ الباطن يصير في الدّماغ مركز جميع الحواسّ الباطنة [3]. والفرق الآخر بين الفيلسوفين أنّ أرسطو لا ينظر الى الحس المشترك نظره الى عضو مستقلّ، بل «يعني به الطبيعة المشتركة بين الحواس الظّاهرة، اي مجموعة الحواسّ الظاهرة متّحدة بحيث تُصبح كأنّها حسٌّ واحد [4]».

فالحسُّ المشترك اذن هو الذي يؤدّي الى القوّة المصوِّرة أو الخيال، على

(١) الشفاء، ص ١٥٧ — ١٥٩.
(٢) الشفاء، ص ١٤٧.
(٣) يجعل ابن سينا مركز الحس المشترك في أول التجويف المقدم من الدماغ.
(٤) طالع الادراك الحسي عند ابن سينا، لمحمد نجاتي، ص ١٤٢ — ١٤٣.

سبيل الاستخزان، ما تؤدّيه اليه الحوسّ . قال الشيخ الرّئيس : « انّ القوّة التي هي الحاسّ المشترك يؤدّي الصّورة الى جزء من الروح يتّصل بجزء من الرّوح الحامل لهـا، فتنطبع فيها تلك الصّورة وتخزنها هناك عند القوّة المصوِّرة وهي الخياليّة، فتقبل تلك الصّورة وتحفظها[1] » . وهكذا **فالقوّة المصوّرة أو الخيال هي** قوّة تحفظ صور المحسوسات بعد أن تكون قد برّأتها من المادّة تبرئةً أشد ؛ وذلك بأنّ الخيال يجرد الصّورة عن المادّة « بحيث لا تحتاج في وجودها فيه الى وجود مادّتها ، لانّ المادّة وإن غابت عن الحسّ أو بطلت فانّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، فيكون أخذه إياها قاصماً للعلاقة بينها وبين المادّة قصماً تامّاً، إلاّ أن الخيال لا يكون قد جرّدها عن اللواحق الماديّة، فالحسّ لم يجرّدها عن المادّة تجريداً تامّاً، ولا جرّدها عن لواحق المادّة، وأمّا الخيال فانّه قد جرّدها عن المادّة تجريداً تاماً ولكن لم يجرّدها البتّة عن لواحق المادّة، لانّ الصورة التي في الخيال هي عـلى حسب الصورة المحسوسة وعلى تقديرٍ ما، وتكييفٍ ما، ووضعٍ ما[2] » . وهكذا تكون وظيفة هذه القوّة مجرّد الحفظ وليس لها أيّ وظيفة أُخرى . وهي قوّة إدراكيّة بمعنى هذا الحفظ للصور الذي يساعد القوى الاخرى على العمل الادراكيّ الايجابيّ .

وهنا يقف ابن سينا وقفةً طويلة أمام الصّور المخزونة في الخيال، ويرى انّه بإمكان الانسان والحيوان أن يستعيدا تلك الصور فيركّباها أو يحلّلاها بجمعها بعضها الى بعض، أو تفصيلها بعضها عن بعض، ويقيما بذلك التركيب أو التحليل أشياء ليست من المأخوذات عن الحسّ، وصوَراً غير موجودة في الخارج . ومن أمثال ذلك ما يراه النائمُ في نومه والحالم في يقظته . ويخرج من ذلك بقوّة جديدة يسمّيها عند الحيوان **متخيّلة**، وعند الانسان **مفكّرة**[3]، وظيفتها **الاستعادة**، ثم **الابتكار** بالتفريق والجمع . وهذا نفس ما نجده في علم النفس الحديث . وممّا يذكر

(١) الشفاء، ص ١٤٧ .

(٢) الشفاء، ص ٦٠–٦١ . النجاة، ص ١٧٠ .

(٣) يجعل ابن سينا مركز هذه القوة في التجويف الاوسط من الدماغ .

في هـــذا الموضع انّ الفارابي لا يفرق بين الخيال والمتخيّلة، وانه يجعل الحفظ والاستعادة والابتكار للقوّة الواحدة . واننا عندما نقرأ الشفاء نجد ابن سينا يصرّح بأنه يميّز بـــين الخيال والمتخيّلة، ولكنّ تمييزه هذا لا يخلو من ميل الى إرجاع هذه الى ذاك .

وفي هذا الباب يعرض ابن سينا لقضيّتين يعلّقهما بالمتخيّلة هما **الاحلام والنبوّة**. فأحلام النّوم متأتّية عن رقدة الحواسّ الظاهرة وقوى التعقل اذ تقوى المتخيّلة، وتُقبل على الصور التي في المصوِّرة وتستعملها، فتظهر عند ذلك الصور كأنها موجودة في الخارج وكأنها حقيقيّة وليس هنالك، والحال هذه، عقل مكذّب، أو حسّ ظاهر مُبطل . وكثيراً مـــا تنشأ الأحلام عن إحساسات خارجيّة أو عضويّة أو من بقايا الفكر الذي يكون في اليقظة .

وقد تنشأ الرؤى في حالَي اليقظة والنوم عن تأثير سماويّ . قال ابن سينا : « انّ معاني جميع الأمور الكائنة في العالم ممّا سلف وممّا حضر وممّا يريد أن يكون موجودة في علم الباريء والملائكة العقلية من جهة ، وموجودة في أنفس الملائكة السماويّة من جهة ... وانّ الانفس البشرية اشدّ مناسبة لتلك الجواهر الملكيّة منها للاجسام المحسوسة، وليس هناك احتجاب ولا بخـــل، انما الحجاب للقوابل إمّا لانغمارها في الاجسام وإمّا لتدنّسها بالأمور الجاذبة الى الجنبة السّافلة، واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة لما تمّ[1] » . وهكذا قد تتّصل الملائكة أو العقل الفعّال بمتخيّلة الانسان فان كان نائماً رأى **رؤيا**، وإن كان في يقظة تلقّى **نبوّة** . وقد درج ابن سينا في هذا كلّه على خطى استاذه الفارابي الذي أوضحنا آراءَه قبلًا .

تلك اعمال القوّة المتخيّلة، والى جنب هذه الأعمال نجد انّنا «نحكم في المحسوسات بمعانٍ لا نحسّها إمّا أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة (كالعداوة والرّداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب، وبالجملة المعنى الذي ينفّرها عنـــه

(١) الشفاء، ص ١٧٣ .

والموافقة التي تدركها من صاحبها، وبالجملة المعنى الذي يؤنسها به) وإمّا ان تكون محسوسة لكنها لا نُحسّها وقت الحكم (كما لو رأينا مثـلًا شيئاً أصفر فحكمنا انه عسل وحلو) فان هذا ليس يؤدّيه الحاسّ اليه في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس، على انّ الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، وان كانت اجزاؤه من جنس المحسوس، وليس يُدركه في الحال، انما هو نحكم به وربما غلط فيه[1] » . وهـذا يقتضي فينا قوّة تدرك تلك المعاني التي تخرج عن نطاق الحسّ المشترك والمتخيّلة لانهـا ليست بذاتها مادّيّة وان عرض لها أن تكون في مادّة، وهذه القوّة تسمّى **الوهم** أو **الوهميّة**[2] .

وقد لخص محمد نجاتي فكرة ابن سينا من مختلف كتبه فحدّد الوهم على الوجه التالي : « انها قوّة تدرك المعاني الجزئيّة غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، إدراكاً جزئيّاً متعلّقاً بهذه المحسوسات وبالقياس إليها[3] » . وهكذا فالوهم يتعدّى قليلًا المرتبة السابقة في التجريد، وليس هو عمليّة عقليّة لاننا نجده في الحيوان كما ذكرنا سابقاً، وليست معانيه من الكليّات[4]، لانه لا يجرّد صوره عن لواحق المادّة اذ يأخذها جزئيّة وبحسب المادّة وبالقياس إليها .

وأمّا سبيل الوهم الى ادراك مثل هذه المعاني التي لا يدركها الحسّ الظاهر «فإلهامات فائضة على الكلّ من الرحمة الالهيّة مثل حال الطفل ساعة يُولد في تعلّقه بالثّدي... لغريزة جعلها فيه الالهام الالهيّ... وكذلك للحيوانات إلهامات غريزيّة... وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أنّ الحيوان اذا أصابه ألم أو لذّة أو وصل اليه نافع حسّيّ أو ضارّ حسّيّ مقارناً لصورة حسيّة، فارتسم في المصوّرة صورة الشيء وصورة ما يقارنه، وارتسم في الذّكر معنى النّسبة بينهما والحكم فيهما، فانّ الذكر لذاتـه وبجبلته ينال ذلك، فاذا لاح

---

(١) الشفاء، ص ١٦٠–١٦١ .
(٢) جعل ابن سينا مركز هذه القوة الدماغ كله .
(٣) الادراك الحسي عند ابن سينا، ص ١٦٠ .
(٤) درجت العادة على أن تسمى المدركات الحسية في المتخيلة صوراً، وفي الوهم معاني .

المتخيّلة تلك الصورة من خارج تحرّكت في المصوّرة وتحرّك معها ما قارنها من المعاني النافعة او الضارّة، وبالجملة المعنى الذي في الذّكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في طبيعة القوّة المتخيّلة، فأحسّ الوهم بجميع ذلك معاً، فرأى المعنى مع تلك الصورة[1] » .

والوهم من ثم هو الحاكم الاكبر في الحيوان[2]، بل هو « القوّة الرّئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي[3]، ولكن حكماً تخيُّليّاً مقروناً بالجزئيّة وبالصورة الحسيَّة . وعنه تصدر أكثر أفعال الحيوانيّة » . وقد أضاف ابن سينا الى ذلك قوله : « ويشبه أن تكون القوّة الوهميَّة هي بعينها المفكّرة والمخيّلة والمتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، وبحركاتها وأفعالها متخيّلة ومتذكّرة. فتكون متخيّلة بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكّرة بما ينتهي اليه عملها[3] » . وهكذا فالوهميّة رئيسة القوى الحسيَّة وهي المشرفة عليها .

وخزانة الوهم تسمّى **الحافظة** أو **الذاكرة**[4]، وهي آخر القوى الحسيَّة . وهذه القوّة تسمّى ايضاً متذكّرة، «فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوّر بها ، مستعيدة إياه اذا فقدت . وذلك اذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الامور التي هذه صوَرها، فاذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج، واستثبته القوّة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذٍ تستثبت فكان ذكر ؛ وربما كان المصير من المعنى الى الصورة، فيكون المتذكر المطلوب ليست نسبته الى ما في خزانة الحفظ بل نسبته الى ما في خزانة الخيال[5] » .

---

(١) الشفاء، ص ١٧٨–١٨٠ .
(٢) الشفاء، ص ١٧٧ .
(٣) الشفاء، ص ١٦٣ .
(٤) جعل ابن سينا مركزها في مؤخر الدماغ .
(٥) الشفاء، ص ١٦١–١٦٢ .

تلك هي القوى الحيوانيّة المختلفة، وللانسان فضلًا عنها قوًى أخرى يمتاز بها عن سائر الحيوان، وهي قوى الادراك العقليّ .

ج ـ الإدراك العقليّ : من المعاني الجزئيّة المذكورة ننتزع الكلّيّات المفردة على سبيل تجريد معانيها من المادّة وعلائق المادّة ولواحقها . وهذا لا نستطيع أن نعمله بقوّة حسيّة لانه بعيد تمام البعد عن المحسوس، فلا بُدّ ان يكون فينا قوّة أُخرى تدرك الكلّيّات، وتكون غير ماديّة . وهذه القوّة نسمّيها **العقل**، ووظيفتها أولاً **تجريد الصور العقليّة**، بحيث تحصل النفس على مبادىء التصوّر، وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم ؛ وثانياً **إقامة المناسبات** بين تلك الكلّيّات سلباً أو إيجاباً ؛ وثالثاً **تحصيل المقدّمات التجريبيّة** لأجل **الاستدلال** المنطقي ؛ ورابعاً « الاخبار التي يقع بها التصديق لشدّة التّواتر[١] » .

والعقل قبل إدراكه المعقولات يكون بالقوّة . ولكي يخرج من القوّة الى الفعل يحتاج الى سبب يكون عقلًا بالفعل أي «عنده مبادىء الصور العقليّة مجرّدة، ونسبته الى نفوسنا كنسبة الشمس الى أبصارنا... فانّ القوّة العقليّة اذا اطّلعت على الجزئيّات التي في الخيال وأشرق عليها نور **العقل الفعّال** فينا استحالت مجرّدة عن المادّة وعلائقها وانطبعت في النفس النّاطقة، لا على انّها نفسها تنتقل من التخيّل الى العقل منّا، ولا على أنّ المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرّد يفعل مثل نفسه، بل على معنى ان مطالعتها تُعدُّ النفس لان يفيض عليها المجرّد من العقل الفعّال[٢] » . وقد ذكرنا فيما سبق آراء ابن سينا في قوى النّفس الناطقة وهي لا تكاد تختلف عن آراء الفارابي، ولهذا لم نجد داعياً الى التفصيل ههنا . وكلّ ما نذكره هو رأي الشيخ الرئيس في أمر **الحَدْس أو العقل القدسيّ** . فقد رأى أنّ لبعض الناس قوّة يسمّيها الحَدْس، وهي استعداد للاتّصال بالعقل الفعّال من غير حاجة الى تعلّم، فكأنّ هؤلاء الناس يعرفون كلّ شيء من أنفسهم . وهذه الحال من العقل الهيولانيّ تُسمّى عقلًا قدسيّاً هو من جنس العقل

(١) الشفاء، ص ٢١٨-٢١٩ .
(٢) الشفاء، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

بالملكة إلاّ أنّه رفيع جدّاً لا يشترك فيه جميع الناس، بل قد «يكون شخص من الناس مؤيّد النفس بشدّة الصّفاء وشدّة الاتّصال بالمبادىء العقليّة إلى أن يشتعل حَدْساً أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال من كل شيء... فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال... وهذا ضربٌ من النبوّة بل أعلى قوّة النبوّة، والأولى أن تُسمّى هذه القوّة قوّة قدسيّة، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة[1] ».

. . .

وخلاصة القول في نظريّة المعرفة أن المعرفة تحصل بأن ينزع الحسُّ عن الاشياء الحسيّة صورتها، وتظلُّ تلك الصّورة لها علاقة بالمادّة ؛ ثمّ يؤدّيها الى الخيال فيبرّئها عن المادّة تبرئةً أشدّ . أمّا الوهم فانّه يتعدّى قليلًا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست بذاتها ماديّة كالخير والشرّ والمخالف والموافق . لكنّ هذه المعاني تظلُّ في الوهم جزئيّة متعلقة بصورٍ محسوسة . وأمّا العقل فانّه يصل، بتجريد المعاني، الى درجـــة تُصبح معها هذه المعاني مجرّدة تماماً عن المادّة وعن لواحق المادّة .

والإدراك الجزئي يكون بآلة جسمانيّة، وهذا واضح في إدراكات الحواس التي تتأثر من الأجسام . أمّا الادراك الخيالي، فهو على تجريد تامّ من المادّة وعدم تجريد من العلائق، لانّنا ندرك زيداً من الناس على تخطيطه وشكله ووضع أعضائه بعضها من بعض . اما الادراك العقلي فيكون بغير آلة جسديّة . ولو كان الامر على غير ذلك لما أدرك العقل ذاته والآلة ولا أنّه عقل . فالعقل وحده إذن يصل الى ادراك المعاني الكليّة المجرّدة عن المادّة وعن لواحقها .

٤ ــ تصوُّف ابن سينا

اذا اعتبرنا التصوّف اختباراً باطناً وذوقاً، واعتبرنا المتصوّف مَن قام بهذا الاختبار وحصل له الكشف عن طريق هذا الذّوق، يصعب علينا أن نعتبر ابن سينا من المتصوّفين . لكنّ مؤرّخي الفلسفة قد تكلّموا في تصوُّف ابن سينا كما

---

(١) النجاة، ص ١٦٧ – ١٦٨ .

تكلّموا في تصوّف الفارابي . فهذا كارّا دي فو يقول : « لا يبدو التصوّف عند ابن سينا إلاّ في آخر المذهب، كتاج له، وهو متميّز تماماً عن الاجزاء الاخرى، وابن سينا يدرسه دراسة فنيّة كأنّه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعيّاً؛ وبعكس ذلك نرى التصوّف عند الفارابي ينفذ الى كلّ شيء، والالفاظ الصوفيّة منتشرة في كلّ ناحيةٍ من مؤلّفاته؛ وانك لتشعر شديد الشعور أنّ التصوّف ليس مجرّد نظريّة اعتنقها، بل هو حال نفسيّة [١] » .

والحقيقة هي أنّ حياة الفارابي كانت حياة عزلة وزهد في الدنيا فيما كانت حياة ابن سينا صاخبة منغمسة في ضروب الملذات . وكان التصوّف جزءاً متمّماً من أجزاء فلسفة الفارابي، ولم يكن عند ابن سينا الا مذهباً نظريّاً، توّج فلسفته وظلّ متميّزاً عنها .

إنّنا نجد بعض النظريّات التي تمتّ الى التصوّف بصلة مبعثرة في مؤلّفات ابن سينا ، لكنّنا لا نجد لها عرْضاً مسهباً قائماً بذاته إلاّ في كتاب « الاشارات والتّنبيهات » . ولعلّ هذا الكتاب جزء من الحكمة المشرقيّة التي أراد ابن سينا أن يقابل بها الفلسفة المشائيّة التي قدّمها للعامّة في كتاب الشفاء كما يذكر ذلك هو نفسه في مقدّمة « منطق المشرقيّين » .

والفصول الثلاثة الاخيرة من كتاب « الاشارات والتنبيهات » تبحث في التصوّف، فيتناول الاوّل منها **السّعادة** التي هي اللذّة العقليّة، ويبحث الثاني في **مقامات العارفين**، ويتكلّم الثالث في **أسرار الآيات** التي تصدر عن هؤلاء العارفين . وقد فهم ابن سينا التصوّف فهماً صحيحاً وعرضه على حقيقته « وسواء نظرنا الى موضوع التصوّف، أو الى طريقه لدى ابن سينا، فانّنا لا نجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفيّة اللهمّ إلاّ أنّهم وصلوا الى الدرجات التي حام حولها ابن سينا وعبروا البحر الذي لم يصل ابن سينا الى حافّته . وإنّ ابن سينا يعرض التصوّف

---

(١) راجع Carra de Vaux, Encycl. de l'Islam, II p. 58. الدكتور ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، ص ٥٤ .

كما فهمه من دراسته للصوفيّة وأحوالهم: إنّه مُسجّل لظاهرة رآها في بعض معاصريه، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفيّة السابقين، وقرأ عن أحوالهم أيضاً [١] » . ويرى الدكتور عبد الحليم حمّود عكس ما يراه مؤرّخو الفلسفة في العصر الحديث (من أنّ تصوّف ابن سينا متميّز عن مذاهب الصوفيّة وأهل السنّة من المسلمين، فليس هو مذهباً يدعو الى الزهد والانخلاع عن العالم، بل هو مذهب عقلي ينتهي الى انتصار الذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس لتكون مستعدّة لتلقّي فيض العقل الفعّال)، أو من أنّ ابن سينا اعتنق مختلف آراء الفارابي الصوفيّة، وأن « أخصّ خصائص النظريّة الصوفيّة التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي . فليس تصوّفه بالتصوّف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوّف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل . وطهارة النفس في رأيه لا تتمّ عن طريق الجسم والاعمال البدنيّة فحسب بل عن طريق العقل والاعمال الفكريّة أوّلاً وبالذات [٢] » .

وقبل البتّ في هذه القضيّة علينا أن نستعرض آراء ابن سينا في الموضوع .

يبحث ابن سينا في النمط الثامن من « الإشارات والتنبيهات » في أنواع اللذة، ويرى مع ابيقوروس وافلاطون وأرسطو أنّ اللذة الحقيقيّة ــ التي يحدّها بانها « إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك [٣] » ــ ليست هي اللذة الحسّيّة، وأنّ « اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة » . وأشرف هذه اللذات الباطنة هي اللذة العقليّة . ولئن كان كل « مستلذّ به هو سبب كمال يحصل للمدرك... فكمال الجوهر العاقل أن تتمثّل فيه جليّة الحق، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه، على ما هو عليه، مجرّداً عن الشوب ، مبتدأً فيه بعد الحق الاوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ

(١) عبد الحليم حمود : التصوف عند ابن سينا، ص ١٦ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٩١ .
(٣) الاشارات، الجزء الثاني، ص ٨٧ .

الروحانيّة السماويّة والأجرام السماويّة، ثمّ ما بعد ذلك، تمثُّلًا لا يمايز الذات. فهذا هـو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف فهو الكمال الحيواني[١] ».

ومن طبيعة كل كائن أن يتوق إلى كماله؛ فاذا كانت النفس لا تتوق إلى المعقولات التي هي كمالها، فذلك راجع الى وجودها في البدن وانغماسها في ملذّاته، وهي في هذه الحالة لا تشعر بما يلحقها من أذى؛ لكنها إذا فارقت البدن، شعرت بالهيئات الرديئة الناتجة عن عدم بلوغها الكمال، شعرت بألم النار الروحانيّة وهي فوق ألم النار الجسمانيّة.

ويستطيع الانسان أن ينال من هذه اللذّة حظّاً وافراً قبل مفارقة النفس للجسد، وهذا ما يناله العارفون الذين انغمسوا في تأمُّل الجبروت، وأعرضوا عن شواغل البدن.

أمّا الذين لم يبلغوا هذه الدرجة في الحياة، وهم الذين يسمّيهم ابن سينا «بُلْهاً» فما يكون مصيرهم؟ قال الفارابي إنّ أنفس أهل المدينة الجاهلة فانية، وقال غيره إنّ هذه الانفس تنتقل بالتناسخ من جسم الى جسم حتى تطهر. وقد تأثر ابن سينا بقول الفارابي وأقرّ بأن هذه الانفس لا يمكنها أن تستغني عن الجسم، وقال في كتابه «المبدأ والمعاد»: «إنّ بعض أهل العلم ممَّن لا يجازف فيما يقول (وأظنّه يريد الفارابي) قال قولاً ممكناً وهو أنّ هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيّون لا يعرفون غير البدنيّات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنيّة[٢] ». لكن ابن سينا، كما رأينا، يثبت بقاء الانفس جميعها، حتى الجاهلة منها، فلا يتبع رأي الفارابي في القول بفنائها، ولا يتبع التناسخيّين أيضاً، فيقول: «فامّا التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل، وإلاّ لاقتضى كلُّ مزاج نفساً تفيض اليه، وقارنتها النفس المستنسخة، فكان لحيوان واحد نفسان[٣] ». أمّا الحلّ الذي يقترحه ابن سينا فهو أنّ هذه الانفس التي لا

---

(١) المصدر ذاته، ص ٩١.
(٢) شرح الطوسى للاشارات، ص ٩٧.
(٣) ذات المرجع، ص ١٠٤.

تستطيع أن تستغني عن البدن قد تتصل بعد الموت بابدان تصبح آلات لها، وليست هذه الابدان انسانيّة ولا حيوانيّة « ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويّاً أو ما أشبهه، ولعلّ ذلك يفضي بهم، آخر الامر، الى الاستعداد للاتّصال المسعد الذي للعارفين » .

وبعد أن يتكلّم ابن سينا في الشّوق والعشق، ينتقل، في النمط التاسع من « الإشارات والتنبيهات »، الى وصف « مقامات العارفين » .

إنّ للعارفين مقامات ودرجات يُخصّون بها في هذه الحياة دون غيرهم ولهم أمور خفيّة لديهم وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها مَن يُنكرها ، ويستكبرها مَن يعرفها .

ويفرّق ابن سينا بين الزّاهد والعابد والعارف، فيقول :

« المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها يُخصّ باسم **الزاهد** .

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصّيام ونحوهما يُخصّ باسم **العابد** .

والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يُخصّ باسم **العارف** .

والعبادة عند غير العارف معاملةٌ ما، كأنّه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة: هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضةٌ ما لهممه وقوى نفسه المتوهّمة والمتخيّلة ليجرّدها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق [١] » .

و « العارف يريد الحقّ الاوّل لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً علـى عرفانه وتعبّده له فقط، ولانّه مستحقّ للعبادة، ولانّها نسبة شريفة اليه، لا لرغبة أو رهبة » .

أمّا كيف يصل العارف الى هذه الدرجة ، فبمراحل ، أوّلها **الإرادة** ، ثم

(١) ذات المرجع، ص ١٠٨ .

الرّياضة وهي سلوك الطريق، وهي تهدف الى أمور ثلاثة : أوّلها **الإعراض عمّا سوى الحقّ**، وثانيها « تطويع النفس الأمّارة (بالسوء) للنفس المطمئنّة » وثالثها تلطيف السرّ للتنبيه » .

« ثمّ انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدّاً ما، عنّت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض اليه، ثم تخمد عنه، **وهو المسمّى عندهم أوقاتاً**، وكل وقت يكتنفه وَجدان، وَجدٌ إليه ووَجدٌ عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا أمعن في الارتياض[1] » .

وكلّما توغّل في ذلك تتاح له اللوامع في غير أوقات الارتياض، **فيرى الحقّ في كل شيء** .

«**ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة**»، **ثم يبلغ** اعلى الدرجات فيصبح « كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره » . وقد قال الامام الرازي في هـذه الاشارة : « قال المحقّقون من اصحاب الطريقة : ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله بعده ؛ فلما ترقّوا قالوا : ما رأينا شيئاً إلاّ ورأينا الله معه ؛ فلما ترقّوا قالوا : ما رأينا شيئاً إلاّ ورأينا الله قبله ؛ ثمّ ترقّوا حتى ما رأوا شيئاً سوى الله. وهذه الاشارة الغرضُ منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات[2] » .

« فإذا عبر الرياضة إلى **النَّيْل** صار سرّه مرآة مجلوّة محاذياً بها شطر الحقّ، ودرّت عليه اللذات العلا، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ، وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه فكان بعد متردّداً .

ثمّ إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها ؛ وهناك يحقّ **الوصول**[3] » .

ولابن سينا في وصف العارف كلام جميل قال فيه : « العارف هشٌّ بشٌّ بسّام،

---

(١) ذات المصدر، ص ١١٧ .
(٢) ذات المصدر، ص ١١٨ .
(٣) ذات المصدر، ص ١١٩ .

يبجّل الصغير في تواضعه كما يبجّل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النّبيه.... العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت ؛ وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبّة الباطل ؛ وصفّاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلّة بشر ؛ ونسّاء للاحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق[1] » .

ويتكلم ابن سينا في النمط العاشر في أسرار الآيات، ويحاول تعليلها تعليلاً طبيعيّاً علميّاً ويحصر الخوارق في أمور أربعة : التمكن من ترك الغذاء مدّة طويلة ، والتمكّن من الافعال الشاقّة ، والتمكن من الإخبار عن الغيوب، والتمكّن من التصرّف بالعناصر .

ويلاحظ في تعليل الأوّل أنّ الحالات النفسيّة تؤثّر على الجسد، « وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعيّة كانت مؤاتية... فإذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهمّاتها التي تنزعج اليها ؛ فإذا اشتدّ الانجذاب، واشتدّ الانشغال عن الجهة المولّى عنها، فوقفت الافعال الطبيعيّة المنسوبة الى قوّة النفس النباتيّة، فلم يقع دون ما يقع في حالة المرض[2] » .

ويعلل الاتيان بالأفعال الشاقة بقوله إن الانسان حدّاً محصوراً من القدرة في حال اعتداله، فإذا أصيب بمرض تدنّى ذلك الحدّ، واذا أصابه غضب أو منافسة تضاعفت قوّته « فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة، كما تعنّ عند الفرح... أو غشيته عزّة، كما تغشى عند المنافسة، فاشتعلت قواه حميّةً وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عن غضب أو طرب ؛ وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدإ القوى وأصل الرحمة » .

وليس الإخبار عن الغيب بخارج عن الامور الطبيعيّة، فإنّ هنا « التجربة

---

(١) ذات المصدر، ص ١٢١–١٢٣ .

(٢) المصدر ذاته، ص ١٢٥ وما بعد .

والقياس متطابقان على أنّ للنفس الانسانيّة أن تنال من الغيب نيلًا ما في حالة النوم فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النَيل في حال اليقظة ... ».

« وقد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة، ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتعاشها إذن من سبب باطن، أو سبب مؤثّر في سبب باطن». فالنفس الانسانيّة تستطيع أن تتلقّى العلم من الملإ الاعلى بشرطين: أولها أن تكون مستعدّة لذلك، والثاني أن يزول الحائل. فيسنح للنفس عندئذ أثر روحاني، وتكون النّفس عند تلقّيه رابطة الجأش فترتسم في الذكر ارتساماً قويّاً . « فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقرًّا كان إلهاماً، أو وحياً صراحاً، أو حلماً لا يحتاج الى تأويل وتعبير » .

أما التصرُّف بالعناصر، وقلب العادة، كإحداث زلزال وشفاء مرض أو صرف وَباء وغير ذلك، فله « ايضاً أسباب في أسرار الطبيعة » .

إنّ النّفْس مغايرة للبدن، وهي مع ذلك تؤثّر فيه، فالوهم مثلًا يوقّع في مرض أو يشفي من مرض . « فلا تَسْتبعدنّ أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدّى تأثيرُها بدنَها وتكون، لقوّتها، كأنّها نفس للعالم ... ولا تستنكرنّ أن تتعدّى عن قواها الخاصّة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها، لا سيّما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة التي لها، فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها » .

هذه أهم آراء ابن سينا في التصوُّف . ونحن نرى أنّه كان مطلعاً على ما كتبه أئمة المتصوّفين في عصره وفي العصور التي سبقته ؛ وهو يؤكّد عند كلامه في رؤية الغيب أنّه توصّل الى ذلك بنفسه « ثم إنّي لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب، فيما شاهدناه، وفيما حكاه من صدّقناه، لطال الكلام [١] » . فهل نستطيع والحالة هذه أن نعدّ ابن سينا متصوّفاً ؟

(١) ذات المصدر، ص ١٣٩ .

نميل الى الاجابة على هذا السؤال بالنفي، لانّ حياة ابن سينا كما رواها هو لنا، وكما رواها لنا تلميذه الجوزجاني لم تكن حياة زهد وورع ومجاهدة، ولا نعلم أن الشيخ الرئيس قد عبر المقامات الصوفيّة وتمرّس بالحالات التي تطابقها، كما ذكرنا ذلك [1] . فتصوّف ابن سينا نظريّ، وما جاء في كتاب « الاشارات والتنبهات » ليس في اعتقادنا سوى مجرّد تحليل للتصوّف، وهو بدون ريب تحليل رائع . ولم يعالج ابن سينا هذا الموضوع في الكتاب المشار اليه فحسب، بل صنّف فيه الكتب والرسائل التي تربو على الثلاثين، والتي ذكرها الاب قنواتي [2] ، ومنها « رسالة حي ابن يقظان »، و « رسالة الطير »، و « قصّة سلامان وأبسال »، والقصيدة العينيّة في النفس ؛ وفي كلّ ذلك نرى أثر الافلاطونيّة والافلاطونيّة الحديثة أوضح من الاثر الصوفيّ الخالص .

ففي « **رسالة الطير** » مثلاً، يسلك ابن سينا مسلكا رمزيّاً، فيشبّه النفوس الانسانيّة بسرب من الطير، يستغويها الصيّادون (ويعني بهم الشهوات الجسدية) فتقع في حبائلهم، ولا تزال تحاول الانفلات، فتخلص رؤوسها واجنحتها، وتظلّ أرجلها مقيّدة، فتطير مجتازةً العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو حالها، فيريها من لطفه ويُنفذ اليها من يخلّصها من آخر أغلالها، وهو ملك الموت [3] .

وفي « **رسالة حي بن يقظان** »، يفرض ابن سينا أنّه خرج متنزّهاً مع بعض رفقائه فعرض له حيّ بن يقظان بشكل شيخ بهيّ المنظر قد أوغل في السنّ، ولكنه « في طراوة العزّ لم يَهِن منه عظم، ولا تضعضع له ركن، وما عليه من مشيب الارواء من يشيب » . وقد وُلد حيّ في أورشليم وراح يجوب العالم معلّماً هادياً لانّ أباه قد قلّده مفاتيح الحكمة . وأصبح هذا الشيخ هادياً لفيلسوفنا، ومرشداً له في زيارة العالم العقلي، فانفتح امامه طريقان : الى المغرب طريق المادّة والشرّ،

---

(١) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣١٢ – ٣٢٣ .
(٢) مؤلفات ابن سينا، ص ٢٦٨ – ٢٩٧ من رقم ٢١٣ الى رقم ٢٤٤ .
(٣) راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ١٨٢ .

والى المشرق طريق الصُّوَر المعقولة التي لا تشوبها مادّة؛ فيسلك الدليل بابن سينا هذا الطريق، ويرِدان معا ينبوع الشباب الدائم حيث يسطع النور، نور الله. ولا يمكن الوصول الى هذا الينبوع إلا بعد التخلّي عن رفقاء الطريق الذين هم الغضب والشهوة والمادّة. ويرى دي بور أنّ «حي بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الانسانيّة، وهو العقل الفعّال، آخر العقول الفلكيّة، وهو الذي يؤثّر في العقل الانساني[1]».

ونحا ابن سينا هذا النحو الرمزي في قصته **سلامان وأبسال** التي لم تصل الينا بنصّها الاصلي وانما ورد في شرح نصير الدين الطوسيّ للاشارات ملخّص لها؛ وحاصل هذه القصّة أن سلامان وأبسالاً كانا أخوين وكان ابسال أصغرهما سنّاً تربّى بين يدي أخيه، ونشأ صبيحَ الوجه، عاقلاً عالماً شجاعاً، فعشقته امرأة سلامان وفاتحته بحبّها، فنفر منها، فأشارت على زوجها أن يزوّجه باختها، وليلة الزواج باتت امرأة سلامان في فراش اختها، لكنّ برقاً لاح فابصر سلامان على ضوئه وجهها، فخرج من عندها، وطلب من أخيه جيشاً ليفتح له البلاد، فدوّخها؛ وبعد عودته الى وطنه عاودته امرأة أخيه الى المعاشقة فرفض. وظهر عدوٌّ فوجّه اليه سلامان جيشاً تحت قيادة اخيه، لكنّ امرأته وزّعت مالاً في رؤساء الجيوش ليرفضوه ففعلوا؛ وظفر الاعداء وتركوا أبسالاً جريحاً بعد أن حسبوه ميتاً؛ فعطفت عليه مرضعٌ من حيوانات الوحش، وألقمته حلمة ثدييها واغتذى بلبنها الى ان عوفي. ورجع أبسال الى سلامان، وقد أحاط به الاعداء واذلوه، فأدركه وأخذ الجيش والعدّة وبدّد الاعداء، وأسر عظيمهم وسوّى الملك لاخيه. لكنّ امرأة سلامان واطأت طابخه وطاعمه فدسّا له السمّ في الطعام فمات، واغتمّ أخوه لموتـه، فاعتزل الملك ولجأ الى ربّه فاوحى اليه جليّة ما جرى. فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوا أخاه من السمّ.

وقد فسّر الطوسي هذه القصّة على الوجه التالي: إن سلامان مثَل للنفس الناطقة، وأبسالاً للعقل النظري المترقّي الى أن حصل عقلاً مستفاداً... وامرأة

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٨١.

سلامان القوّة البدنيّة الامّارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس ؛ وعشقها لأبسال ميلها الى تسخير العقل كما سخّرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية ؛ وإباءَه انجذاب العقل الى عالمـــه ؛ وأختها التي أملكتها القوّة العمليّة المسمّاة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنّة ؛ وتلبيسها نفسها بدل اختهـــا تسويل النفس الامّارة مطالبها الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقيّة ؛ والبرق اللامع هو الخطفة الالهيّة التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحقّ؛ وازعاجه للمرآة إعراض العقل عن الهوى؛ وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوّة النظريّة على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي ... ؛ ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسّيّة والخياليّة والوهميّة عنها عند عروجها الى الملإ الأعلى ... ؛ وتغذيته بلبن الوحش إفاضة الكمال اليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم ؛ واختلال حال سلامان لفقده أبسالاً اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغل بما فوقها ؛ ورجوعه الى أخيه التفات العقل الى انتظام مصالحه في تدبيره البدن ؛ والطابخ هو القوّة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام ؛ والطاعم هو القوّة الشهويّة الجاذبة لمـــا يحتاج اليه البدن ؛ وتواطؤهم على هلاك أبسال إشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامّارة ايّاهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز ؛ واهلاك سلامان ايّاهم ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتها ؛ واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرّف غيرها[١] .

ولابن سينا أيضا قصيدة رمزية في النفس هي **قصيدته العينيّة** المشهورة :

هبطت إليك من المحلّ الارفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ
محجوبة عن كلّ مقلةِ ناظرٍ وهي التي سفَرَت ولم تتبرقعِ
وصلت على كُرْه اليك ورُبَّما كرهت فراقك وهي ذات تفجُّعِ

(١) الاشارات والتنبيهات . الجزء الثاني، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

أنفت وما أنست، فلمّا واصلت ألِفَت مجاورة الخراب البلقعِ
وأظنُّها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلاً بفِراقِها لم تقنعِ
حتى إذا اتّصلت بهاءِ هبوطها في ميمِ مركزها بذاتِ الاجرعِ
علقَت بها ثاءُ الثقيل، فأصبحت بين المعالم والطُّلولِ الخُضَّعِ
تبكي اذا ذكرت دياراً بالحمى بمدامع تهمي ولمّا تُقطعِ
وتظلُّ ساجعةً على الدِّمَن التي درست بتكرارِ الرِّياحِ الاربعِ
إذ عاقها الشَّرَكُ الكثيف، وصدَّها قفصٌ عن الاوجِ الفسيحِ المربعِ
حتّى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرّحيل الى القضاءِ الاوسعِ
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يُدرك بالعيون الهجَّعِ
وغدت مفارقةً لكلِّ مخلَّفٍ عنها حليفِ الترب غير مشيَّعِ
وبدت تغرّد فوق ذروة شاهقٍ والعلم يرفع كلَّ من لم يُرفعِ
فلأيِّ شيءٍ أهبطتْ من شامخٍ سامٍ الى قعرِ الحضيض الاوضعِ؟
إن كان أرسلها الإلهُ لحكمةٍ طويت عن الفطن اللبيبِ الاروعِ
فهبوطها، إن كان ضربةَ لازبٍ، لتكونَ سامعة بما لم تسمعِ
وتعود عالمةً بكلِّ خفيّةٍ في العالمين، فخرقها لم يُرقعِ
وهي التي قطع الزمانُ طريقَها حتّى لقد غربت بغير المطلعِ
فكأنّها برقٌ تألّق بالحمى ثم انطوى فكأنّه لم يلمعِ

هل في هذه الآثار برهان على تصوّف ابن سينا؟ لا نعتقد ذلك لانّ فكرة النفس السجينة في الجسد قديمة في تاريخ الفكر الانساني، وجدناها عند افلاطون وعند الفيثاغوريين وعند افلوطين. وتشبيهها بطائر في قفص ليس بالتشبيه المبتكر. ومن الطبيعي أن يحنّ الطائر السّجين الى الحريّة والاجواء الفسيحة، وأن تتوق النفس العالقة في المادّة الى التخلّص من كثافة هذه المادّة، والالتحاق بالعالم الروحاني، لانّها من طبيعته. ولئن كانت هذه الآراء ليست بالغريبة عن المتصوّفين،

فانّها مألوفة أيضاً لدى جميع الفلاسفة الروحانيّين، الذين يرون في الجسد وفي الشهوات الجسديّة عوائق تحول دون تحرّر النفس وانعتاقها .

امّا الطريقة الرمزيّة التي لجأ اليها ابن سينا فهي معروفة لدى مفكّري اليونان، وقد شاعت بين الفرس، في عصر ابن سينا، شيوعاً جعلها تشمل الفلسفة والادب والدين، وتنتقل الى مفكّري العرب الذين كان أكثرهم من الفرس .

وقد رفض ابن سينا رفضاً باتّاً الاخذ بما اعتبره المتصوّفة سبيلًا الى نيل السعادة، نعني به الاتّحاد الصوفي . فالعبد في رأيه ينال السعادة باشراق من **العقل الفعّال**، قد يؤدّي الى شيء من الاتّصال، لكنه لا يصبح في حال من الاحوال اتّحاداً؛ وهو ينفي أن يكون العقل المستفاد والعقل الفعّال شيئاً واحداً، وذلك لانّ «قول القائل إنّ شيئاً ما يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث، بل على أنّه شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعريّ غير معقول ؛ فإنّه إن كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميّزان، وإن كان أحدهما غير موجود، فقد بطل الذي كان موجوداً [١] » .

صحيح أنّ نظريّة الاتّحاد ليست من مقوّمات التصوّف، وقد نفاها بعض الصوفيّين، لكن الاتصال الذي قالوا به غير الاتصال الذي قال به ابن سينا، فالاول يحصل عن طريق القلب والذوق، والثاني عن طريق المعرفة والعقل .

بقي علينا أن نقول كلمة في القصيدة العينيّة التي يعرض فيها ابن سينا مذهبا يناقض آراءه الصريحة . ففيما رأيناه يثبت أن النفس لا توجد قبل الجسد، وأنها تحدث عندما يصبح الجسد مستعدًّا لقبولها، نراه هنا يثبت أنّ النفس « هبطت من المحلّ الارفع »، وقد دخلت الجسد « على كره »، و« كأنها نسيت عهوداً بالحمى » لكنها عندما تذكرها تأخذ بالبكاء .

---

(١) الاشارات والتنبيهات، الجزء الثاني، ص ١٨٠ .

قال دي بور في كتابات ابن سينا الرمزيّة: «تلك حكمة ابن سينا الإشراقيّة؛ فنفسه تصبو الى أشياء، وليس في خزانة طبّه ما يشفي غليلها، ولا تروي ظمأها حياته في التصوّر[1] ».

لا شك في أن ابن سينا لم يجد في معارفه الواسعة ما يشفي غليله ويمكّنه من إزاحة الستار الذي يحجب الحقيقة المطلقة عن البصر؛ ولا شك في ان فلسفة افلاطون كانت تستهويه أكثر مما استهوته فلسفة ارسطو، فظلّ عقله يرفض التسليم بخياليّات افلاطون الميتافيزيقيّة، لكنّ نفسه كانت تحاول الانعتاق من عبوديّة العقل، فتخيّل اشياء ونظمها في قالب شعري، ويجوز للشاعر، حتى على صعيد الفكر، ما لا يجوز لغيره من الفلاسفة أو عامّة الناس. فابن سينا الشاعر كان افلاطونيّاً، وابن سينا الانسان كان مسلماً متديّناً وفّق بين عاطفته الدينيّة وشهواته الجسديّة، وابن سينا الفيلسوف كان، كما كان غيره من فلاسفة المسلمين، متأثّراً بارسطو كما فهمه العرب، متأثّراً بشرّاح ارسطو الاسكندرانيّين، «وقد وقعت اليه من غير جهة اليونانيّين علوم» – كما يقول في مقدّمة «منطق المشرقيّين» – فصهر كل ذلك في بوتقة عبقريّته القويّة، وأخرج منه مذهباً نستطيع أن نسمّيه مذهب الاشراق، لم يكن هو أول من ابتدعه، وإنما عبّر عنه بشكل لم يسبقه اليه ولم يجاره فيه أحد، اللهم إلاّ شهاب الدين السهروردي الذي يعتبر بحق حكيم الاشراق غير منازع[2].

٥ – ما بعد الطبيعة

إن فلسفة ابن سينا في ما بعد الطبيعة تستحق دراسة مفصّلة لما فيها من قوّة الابداع والابتكار؛ فابن سينا في هذا المجال تلميذ الفارابي؛ لكنّ التلميذ فاق فاق معلمه لما انطوت عليه فلسفته من دقّة في العرض وقوّة في البرهان.

ونستطيع أن نحصر المسائل الرئيسيّة التي دار حولها هذا الجزء من الفلسفة في الامور التالية:

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ١٨٢.

(٢) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣٠٣–٣٠٧.

١ – ترتيب الموجودات:

أخذ ابن سينا ترتيب الموجودات عن الفارابي وقال إنّ «اوّل الموجودات في استحقاق الوجود **الجوهر المفارق** الغير المجسّم، ثمّ **الصورة**، ثمّ **الجسم**، ثمّ **الهيولى**، ثمّ **العرض**[1]».

٢ – العلة والمعلول:

وأهم ما في علم ما بعد الطبيعة العلم الالهي وهو الذي «يبحث في أمر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته» وهذا الموجود المطلق ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر بل هو **مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق**.

امّا العلل، فهي كما حدّدها أرسطو، **علّة مادية** كالخشب للسرير، **وعلّة صوريّة** كالشكل والتأليف للسرير، **وعلّة فاعلة** وهي التي يكون عنها الوجود، **وعلّة غائيّة** وهي التي يكون الوجود لاجلهـا. وأشرف هذه العلل العلّة الغائيّة لان «الفاعل الاول والمحرّك الاوّل في كل شيء هو الغاية». ويُستخلص من مجمل آراء ابن سينا في الموضوع أنه لا يؤمن إلاّ بوجود علّة واحدة مطلقة هي «واجب الوجود»، لان جميع الاشياء تصدر عنه وليس لها في ذاتها إلا الامكان فقط[2]».

٣ – في الكائن، أي في الواجب والممكن:

يقسم ابن سينا مع الفارابي الموجودات الى نوعين الواجب الوجود والممكن الوجود. و «**الواجب الوجود** هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، **والممكن الوجود** هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه[3]».

---

(١) **النجاة**، ص ٢٠٨.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢١١–٢١٣.
(٣) المرجع ذاته، ص ٢٢٤–٢٢٥.

ويقسم واجب الوجود أيضاً الى **واجب الوجود بذاته**، و **واجب الوجود بغيره** . فالاوّل هو الذي يوجد لذاته لا لشيء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . امّا الثاني، « فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو، صار واجب الوجود، مثلًا: إنّ الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين ؛ والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعلة بالطبع، أعني المُحرقة والمحترقة [١] » .

أمّا الممكن فإمّا أن يكون **ممكناً بذاته**، وهو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه؛ أو **ممكناً بذاته واجباً بغيره**، وهذا يشمل جميع الكائنات مـــا عدا الله .

والواجب بذاته هو المبدأ الاوّل الذي عنه يحصل كل موجود .

وليس لواجب الوجود صفات إلاّ بالعرض ؛ أمّا هذه الصفات فهي أنّه **واحد** لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود أكثر من واحد، لان كل متلازمين في الوجود متكافئين فلهما علّة خارجة عنهما فيكونان واجبي الوجود بغيرهما . وهو **بسيط** لانّه لو كان مركّباً من أجزاء تقوّمه، لكان وجوده لا يتمّ إلا بأجزائه، وارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته . وهو **خير محض وكمال محض** لانّه لا يحتمل العدَم لان ما يحتمل العدم فليس في جميع جهاته بريئاً من الشرّ والنقص . وهو **حق بكل معاني الحقيقة** . وواجب الوجود « لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهيّة ذلك الشيء لانّ كل ماهيّة لما سواه مقتضية لامكان الوجود [٢] » .

والواجب الوجود بذاته **عقل وعاقل ومعقول** . وهو **حكمة**، وحكمته هي إرادته؛ غير أنّ هذه الارادة ليست كارادة الأنسان تسعى الى غاية، لانّها لو كانت تسعى الى غاية لافتقرت الى ما يكمّلها، فهي اذن ارادة ثابتة جامدة. وهو بذاته **عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذّ** .

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٢٥ .
(٢) الاشارات والتنبيهات، الجزء الاول، ص ٢١١ .

٤ ـ صدور الكائنات عن الاوّل :

اعتنق ابن سينا، بعد الفارابي، المبدأ الافلوطيني القائل بأن « عن الواحد لا يصدر إلاّ الواحد». وبما أنّ الله واحد كما تبيّن لا يجوز أن يصدر عنه الا واحد بالعدد . وقد اعتنق مبدأ افلوطينياً آخر يقول بأن العقل (مصدر عقَل) غير مفارق للابداع . فيكفي أن يعقل الله شيئاً حتى يتحقّق هذا الشيء في الوجود .

ويصف ابن سينا صدور العالم عن الله كما وصفه الفارابي، فيقول: إنّ الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد هو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره . وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلّي، وعندما يعقل ذاته بأنّه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الاقصى، وعندما يعقل ذاته بأنّه ممكن يكون عنه جِرم ذلك الفلك . وهكذا تحصل الكثرة الاولى التي ننتقل بها من النظام الالهي الى النظام العقلي ـ النفسي ـ الفلكي .

ويفيض عن هذا العقل الكلّي، وبالطريقة ذاتها، ثالوث ثان مؤلّف من عقل ونفس وفلك. ويتتابع الفيض حتى نصل الى العقل الاخير وهو **العقل الفعّال** وفلك القمر. وهنا يتوقّف الفيض لاننا اصبحنا في عالم الاسطقسات، عالم الانفس الجزئيّة، عالم الاشخاص المطلقة . هذا العالم هو عالم الكثرة المقابل للعالم الالهي لأنه عالم الكون والفساد أمام عالم الابديّة .

وهذا العالم تدبّره النفس الكونيّة، لا الله، لان الله لا يعلم إلاّ الكليّات ؛ وهذه النفس صادرة عن العقل الفعّال، وهي أشبه ما تكون بنفس العالم التي تكلّم فيها افلاطون في كتابه « طيماوس » .

وآخر ما يفيض عن الواحد المادّة؛ لكن المادّة مبدأ صوريّ لانها في ذاتها آخر الصور؛ وهنا يعود ابن سينا الى افلاطون لانّ الكون في نظره ليس إلاّ فكرة الله، ولانّ الله يعقل ضرورة وعقله هو كلّ ما هو كائن . فالحقيقة اذن هي عند ابن سينا كما هي عند افلاطون حقيقة« المثال » او « الفكرة » او « الصورة » .

ويصل ابن سينا الى هذه النتيجة بالتفريق الذي يجعله بين « الجوهر » و « الوجود » اي بين « الماهيّة » و « الإنـيّـة »، وباعتباره الوجود عرَضاً من اعراض الجوهر. وهذه النظريّة تبدو عنده بشكلٍ آخر عندما يجعل «الوحدة» عرضاً من اعراض الجوهر ايضاً . وهذه الفكرة اخذها ابن سينا عن المتكلّمين، وقد حاربها ابن رشد لانها تُنافي نظريّة ارسطو التي ترى ان الجوهر والوجود شيء واحد ؛ اما الكون، اي الوجود، في نظر ابن سينا . فليس هو الا الممكن امام الواجب الواحد الذي هو المبدأ الالهي . فليس الوجود اذن ذات الجوهر بل شيئاً يُضاف الى الجوهر . ونتيجة ذلك أن الجواهر، وبالتالي الكليّات، لها وجودها في عقل الله وفي العقل الفعّال، قبل ان يكون لها وجود في الاشياء . ففي نظر ارسطو، حقيقــة الوجود هي الاشياء الماديّة الجزئيّة، والحقيقة في رأي افلاطون هي للمُثُل القائمة بذاتها خارجاً عن عقل الله، أمّا عند ابن سينا فالحقيقة هي للمُثل، اي المعقولات الكليّة وهي لا وجود لها بذاتها إنما وجودها في الله .

٥ – حدوث العالم وقدمه :

وجد ابن سينا نفسه امام مبدإٍ منطقي يعود الى أرسطو ويقول ان العلّة متى وُجدت وُجد المعلول عنها حتماً دون ان ينقضي بين وجود العلّة ووجود معلولها زمان، وأمام العقيدة الاسلاميّة القائلة بحدوث العالم . فاراد التوفيق بين معطيات المنطق وتعليم الاسلام، وعاد الى ارسطو ليشرح معاني القديم . قال أرسطو في كتاب المقولات : « يقال أنّ شيئاً متقدّم لغيره على أربعة أوجه : أما الاوّل وعلى التحقيق فبالزمان... وأما الثاني فما لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود ؛ مثال ذلك أنّ الواحد متقدّم للاثنين، وأمّا الثالث فيقال على مرتبة ما... ففي الكتابة حروف المعجم متقدّمــة للهجاء... والرابع، الافضل والاشرف[١] » .

وقال الفارابي : « يقال إنّ اشياء تتقدم لاشياء أُخر على خمسة أنحاء : إمّا

(١) Kh. Georr, Les Catégories d'Aristote, p. 353-354.

بالزمان، وإمّا بالطبع (مثل الواحد والاثنين، فالواحد متقدّم بالطبع للاثنين)، وإمّا بالمرتبة (مثل أنّ زيداً متقدّم بالمرتبة عند الملك)، وإمّا بالفضل والشرف والكمال (مثل الحكمة متقدّمة على صناعة الرقص)، وإمّا بأنه سبب وجود الشيء، (مثل طلوع الشمس ووجود النهار) .

وقد لجأ ابن سينا الى هذا التقسيم وقال انّ المتقدّم « يقال بخمسة معان، أحدها بالزمان، والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخّر المكاني صنفاً منه، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلوليّة . والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك ان يكون الشيء محتاجاً الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخّر بالذات عن المحتاج اليه[1] » .

وهكذا، فالعالم قديم لانه صدر عن الله منذ الازل، لان الله عقل ذاته منذ الازل، وهو متأخّر عن الله بالشرف والطبع والمعلوليّة والذات .

ولا يجوز أن يكون العالم متأخّراً عن الله بالزمان، لانه لو وُجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولا يجوز ان يتميّز في العدم وقت ترك ووقت شروع، وبمَ يخالف الوقتُ الوقت ؟ وايضاً اذا كان وقت لم يكن الله فيه محدثاً للعالم ، عقبه وقت آخر أصبح فيه محدثاً، فكيف نعلّل هذا الحدوث ؟ بيّن ابن سينا ان المحدَث لا يحدُث إلاّ بحادِث يحلُّ في المحدِث، وهذا يكون إمّا بالطبع وإمّا بعرضٍ غير الإرادة وإمّا بالإرادة . فإن كان بالطبع فقد تغيّر الطبع، أو كان بالعرض، فقد تغيّر العرض او كان بالارادة فقد تغيّرت الارادة، وهذا كلّه لا يليق به تعالى . فالعالم إذن قديم بالزمان متأخّر عن الله بالذات، والله علّته ومبدأه .

---

(١) شرح الاشارات لنصير الدين الطوسي، الجزء الاول، ص ٢٢٩ .

٦ ـ هل يعلم الله الجزئيّات ؟

جاء في كتاب الله : « لا يعزُب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض[١] ». فهذا هو إله الاسلام ، اما إله أرسطو فلا يعقل إلاّ ذاته ، ولا يليق به ان يدرك ما دونه من الكائنات . وهنا ايضاً اراد ابن سينا ان يوفّق بين ارسطو والاسلام ، فقال : « واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلّي ، ومع ذلك فليس يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض[٢] » .

ولكن كيف يكون ذلك ؟

يقول ابن سينا : « ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء ، وإلاّ فذاته متقوّمة بما يعقل ، فلا تكون واجبة الوجود[٣] » . لكنّ الله « اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولّد عنها . ولا شيء من الاشياء يوجد إلاّ وقد صار من جهة ما واجباً بسببه . فتكون هذه الاسباب تتأدّى بمصادماتها الى أن توجد عنها الامور الجزئيّة . فالاوّل يعلم الاسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدّى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات ، لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للامور الجزئيّة من حيث هي كليّة ، اعني منحيث لها صفات » .

٦ ـ الأخلاق والسياسة

لقد درسنا الفارابي فيما سبق ورأينا انه اوّل من اهتمّ ، عند العرب ، للسّياسة المفصّلة ، وانه وجّه فلسفته كلها شطر السياسة ، فكان المرجع لكل من أتى بعده من المفكّرين العرب . وكان ابن سينا من أولئك الذين عملوا على اقتفاء آثار المعلّم الثاني ، فكتب في السّعادة والشقاوة ، وكتب في السياسة اعني ما يجب ان

(١) سورة سبأ ، آية ٣.
(٢) النجاة ، ص ٢٤٧ .
(٣) المرجع ذاته ، ص ٢٤٦ .

يتحلّى به كل انسان في المجتمع من صفات النفس والخُلُق لكي يعيش سعيداً . وقد نثر الشيخ الرئيس آراءه الاخلاقية في مختلف كتبه، وكتب رسالة خاصّة في السياسة .

أما مضمون تلك الرسالة فكلامٌ على تفاوت الناس في الصفات والرُّتب، وكلامٌ في سياسة الرّجل لنفسه، وسياسته لدَخْله وخَرجه، وسياسته لاهله وأولاده وخدمه . ورسالة ابن سينا دون رسالة الفارابي عمقاً واتساع آفاق . فقد اراد ابو نصر ان يفتتح رسالته بكلامٍ على علم السياسة وعلى طريقة الوصول اليه، وقد رأى انّ اقرب سبيل الى ذلك تأمُّل احوال الناس في تصرُّفهم ومختلف اعمالهم، لانّ التأمُّل في ذلك يمكّن العقل من معرفة الجيّد والرّديء، والنافع والضارّ وما الى ذلك . وفيما بدأ ابن سينا بمعرفة النفس وسياستها اراد الفارابي ان تكون خطته تلك التي تبعها في مجمل كتاباتــــه السياسيّة، اي ان يذهب من الاعلى الى الادنى، ومن الأعمّ الى الاخصّ، فتكلّم على العلاقة مع الرؤساء، ثم مع الاكفاء، ثم مع من هم دوننا، واخيراً تكلّم على سياسة المرء لنفسه .

وقد آثر ابن سينا ان يبتدىء **بسياسة المرء لنفسه** لاعتقادٍ منه انّ إصلاح الغير لا يقوم إلاّ على إصلاح الذات، وأنّ اصلاح الذات أقرب الى الانسان من إصلاح الغير . ولما كان الامر كذلك كان لا بدّ للمرء من أن يبدأ بإصلاح نفسه . ولما كان الانسان مركباً من نفس ناطقة وجسد ماديّ كان لا بدّ له من تقديم الافضل، وتغليب العقــــل على جميع النزعات الاخرى . لانه متى سيطر العقل استقام الامر وصلحت الاعمال .

والنفس، كما لا يخفى، غارقــــةٌ في المادّة، ومن ثمّ فهي كثيرة العيوب ؛ والعيوب من شأنها أن تقف حجر عثرة في طريق السعادة، فوجب على العاقل ان يتتبّع عيوب نفسه ويعرفها كلّها ثم يعمل على استئصالها . والذي نلاحظه في رسالة ابن سينا انها شديدة الاتصال بكتب ابن المقفّع ولاسيما الأدبين الصغير والكبير . فابن المقفع يجعل تقويم النفس في أصل تقويم الغير، وهو يحثّ عـــلى تتبُّع عيوب النفس بذات الطريقة التي تمشّى عليها ابن سينا، واننا لا نشكّ في ان

الشيخ الرئيس قد اخذ الكثير عن مترجم كليلة ودمنة . فقد توسّع في قضيّة محاسبة النفس، وطلب ان يجعل الانسان لنفسه ثواباً وعقاباً، فاذا أحسنت كافأها ببعض مسرّاتها، وإن اساءت عاقبها وأنّبها . قال ابن المقفّع : « وعلى العاقل مخاصمة نفسه ومحاسبتها والقضاء عليها والإثابة والتنكيل بها.... وعلى العاقل أن يُحصي على نفسه مساوئها في الدّين وفي الاخلاق وفي الآداب، فيجمع ذلك كلّه في صدره أو في كتاب، ثمّ يُكثر عرضه على نفسه، ويكلّفها إصلاحه، ويوظّف ذلك عليها توظيفاً من إصلاح الخلّة والخلّتين والخلال في اليوم او الجمعة او الشهر . فكلما أصلح شيئاً محاه، وكلما نظر الى محوٍ استبشر، وكلما نظر الى ثابتٍ اكتأب[1] » . وقال ابن سينا انه من اراد إصلاح نفسه فعليه ان يتصفّح أخلاق الناس فيختار منها ما كان حسناً ويقتدي به، وينبذ ما كان سيّئاً ويبتعد عنه . وقال ابن المقفع : « وعلى العاقل أن يتفقّد محاسن الناس ويحفظها على نفسه، ويتعهّدها بذلك مثل الذي وصفنا في إصلاح المساوىء[2] » . وقال ابن المقفّع : « حقٌّ على العاقل أن يتّخذ مرآتين، فينظر من إحداهما في مساوىء نفسه، فيتصاغر بها ويُصلح ما استطاع منها، وينظر في الاخرى في محاسن الناس، فيُحلّيهم بها ويأخذ ما استطاع منها[3] » . ودفعاً للغرور والضلال يطلب ابن سينا ممّن يعمل على إصلاح نفسه الاستعانة بالأخ اللبيب الودود الذي يكون منه بمنزلة المرآة، ويصارحه بمحاسنه ومساوئه . قال ابن المقفع : « وعلى العاقل أن لا يخادن ولا يصاحب... إلاّ ذا فضلٍ في العلم والدّين والاخلاق، فيأخذ عنه، أو موافقاً له على إصلاح ذلك، فيؤيّد ما عنده وإن لم يكن له عليه فضل . فإنّ الخصال الصالحة من البرّ لا تحيا ولا تنمى إلاّ بالموافقين والمؤيّدين . وليس لذي الفضل قريبٌ ولا حميم أقرب اليه ممّن وافقه على صالح الخصال فزاده وثبّته[4] » .

ويرى ابن سينا أن أحوج الناس الى الاصلاح هم الرؤساء، وأنهم أبعدهم عن

(١) الادب الصغير، ص ١٨-٢١ .
(٢) نفس المصدر، ص ٢٢ .
(٣) نفس المصدر، ص ٥٥ .
(٤) نفس المصدر، ص ٢٢-٢٣ .

ذلك لغفلتهم عن نفسهم وتزلف الناس لهم، وضعف ميلهم الى قبول النصيحة، وامتناع الناس عن إظهار مساوئهم وتنبيههم على عيوبهم . وقد فصّل ابن المقفّع هذه الفكرة تفصيلًا رائعاً في « الادب الكبير » وكأني بابن سينا يتبعه خطوة خطوة ويغترف من معينه الشيء الكثير .

وينتقل الشيخ الرئيس الى **سياسة المرء دخله وخرجه** فيبيّن ضرورة القوت للانسان وكيف يجب عليه أن يحصّله بالكسب الشريف، إن لم يأته عن طريق الوراثة ؛ ويكون ذلك بالتجارة أو الصناعة، والصّناعة أفضل لانها أوثق وأبقى ولانّ التجارة بالمال، والمال – على حدّ قول ابن المقفّع في كليلة ودمنة – سريعٌ إقباله اذا أقبل، وشيك إدباره اذا أدبر . وعلى الانسان، اذا كثر ماله، أن يُنفق قسماً منه على ذوي الحاجات، ويحتفظ بالباقي ليوم الشدّة؛ وعليه، اذا أنفق على الغير، ان يضع معروفه في محلّه، وصدقته في موضعها وان يلزم الاعتدال في الشفاء . وهذه الفكرة هي هي عند ابن المقفّع في جميع تفاصيلها وجزئيّاتها . قال ابن سينا : « للمعروف شرائط احداها تعجيله، فانّ تعجيله اهنأ له . والثانية كتمانه، فانّ كتمانه أظهر له . والثالثة تصغيره، فانّ تصغيره اكبر له . والرابعة ربّه ومواصلته، فان قطعه يُنسي اوّله ويمحو أثره . والخامسة اختيار موضعه، فانّ الصنيعة اذا لم توضع عند من يُحسن احتمالها، ويؤدّي شكرها، وينشر محاسنها، ويقابلها بالودّ والمبالاة، كانت كالبذر الواقع في الارض السّبخة التي لا تحفظ الحبّ ولا تنبت الزّرع » .

وبعد هذا يعالج ابن سينا **سياسة المرء لاهله**، وهو يعرض لقضيّة المرأة في رسالة الاشارات وفي رسالة سلامان وأبسال، ولقضيّة الزوجة في رسالة السياسة المدنيّة . وابن سينا ينظر الى المرأة نظرة حذَر وفطنة، لا نظره الى عنصرٍ جوهريّ من عناصر المجتمع . فهي عنده بمنزلة خادمة للرجل ومدبّرة لشؤون بيته، وما اتخذها الرّجل زوجة إلاّ لهذه الغاية أوّلاً، وما سوى ذلك، في عين ابن سينا، ثانويّ . ولما كان الامر كذلك كان لا بدّ للمرأة من ان تتحلّى بعدّة صفات لتقوم بواجبها على احسن وجه، ومن تلك الصفات ان تكون عاقلة، ديّنة،

حييّة، فطِنة، ودوداً، ولوداً، قصيرة اللسان، مطواعاً لزوجها، لازمةً جانب التصوُّن . وعلى المرأة ان يكون لرجلها عندها هيبة واحترام . وعلى الرّجل ان يتعهَّد امر زوجته فيحافظ على كرامته ويصدق في كلامه حتى لا تذهب هيبته من قلبها ؛ وعليه ان يُخلص لها ويقدرها حقّ قدرها حتى تزداد به تعلقاً وله اخلاصاً ؛ وعليه ان يضيّق نطاق علاقاتها مع الناس ويشغلها بتدبير شؤون بيتها وأولادها حتى لا تنقاد لحِيَلها ومكايدها وتذهب مع كل هوًى، وتصرف همّها كلّه الى التبرُّج والتصدّي للرجال بزينتها . وفي هذا القسم أيضاً نرى انّ ابن سينا متأثّر شديد التأثُّر بابن المقفع الذي قال: « النساء لا يوثق بهنّ ولا يُسترسَل اليهنّ »، والذي فصَّل في مختلف كتبه نفس التعاليم التي فصّلها فيلسوفنا .

ثم ينتقل الشيخ الرئيس الى **سياسة الاولاد** ويضع قانونـــه التربويّ الذي يتناول الولد منذ ولادتـــه الى أن يصير رجل عمل . فيطلب ان يحسن الاهل اختيار الاسماء لأبنائهم واختيار المرضعات، وابن سينا يرى، ولا شك، انّ الاسم الحسن يكون باعثاً للانسان على العمل بموجب اسمه، وأنّ للَّبَن الذي يرضعه الطفل أثراً في مزاجه وصحّته . ويطلب ان يبدأ الاهل بالعمل التربويّ منذ الفطام، اذ يكون عود الطفل ليّناً، وطبيعته شديدة القابليّة للتقويم، واذ يكون بعيداً عن تأثيرات الاخلاق الذّميمة . وتكون التربية بأسلوب يجمع الشدّة الى اللين ويمزج الترغيب بالترهيب، ولا يخلو من ضرب اذا اقتضى الامر، ودعت الحاجة . ثم يُعنى الاهل بشأن تعليم الاولاد فيختارون المؤدّب الديِّن العاقل الذي أهّلته الصفات العقليّة والاخلاقيّة للقيام بمثل هذه المهمّة؛ المؤدّب المتحلّي بالبشاشة والرّصانة والنظافة والوقار . ولتكن المرحلة الاولى من التعليم قائمةً على تعاليم الدّين وحفظ الشّعر الحاثّ على مكارم الاخلاق . وليحرص الاهل على ان يكون ابناؤهم في مكتب ضمّ ابناء سراة القوم وذوي الاخلاق العالية، فان الصبيّ مقتدٍ بالصبيّ وعنه آخذ وبه آنس. وليعمل الاهل بعد الدّراسة على تلقين صناعة لابنائهم، ولتكن تلك الصناعة وفق ميول ابنائهم واستعداداتهم الطبيعيّة . وقد رأى الفارابي قبل ابن سينا انّ للبشر طبائـــع متفاوتة في اكتساب العلم والصناعة، ولذلك وجب مراعاة تلك الطبائع .

وعلى الاهل بعد ذلك ان يزوّجوا ابناءهم ويدعوهم وشأنهم وإلاّ كان الابناء وبالاً على الآباء .

وأخيراً يعالج ابن سينا **سياسة الخدم**، فيوصي بهم خيراً لانهم اعوان يحملون عن المرء أعباء كثيرة ؛ ولكن يجب على المرء ان يُحسن اختيارهم، وان لا يجعلهم في خدمته الاّ بعد الاختبار أو بعد التدقيق في حالهم، فان كانوا من ذوي العاهات او الكيس الكثير او الدهاء فليتجنبهم ولينجُ من مكرهم . ومن اهم الامور في الخدمة ان لا يُنقل عاملٌ من عملٍ أتقنه الى عمل آخر، لانّ النقل من أسباب الدّمار . وليستعمل المرء مع خادمه التأنيب اذا خالف، ولا يصرفه الاّ لمعصية شنعاء .

تلك هي السياسة التي أراد ابن سينا ان يعالجها معتمداً على آراء ابن المقفّع والفارابي، وانه لم يأتِ بأمرٍ مبتكر . ثمّ انه اراد أن يعالج قضيّة **السعادة** لان السياسة تهدف اليها، والانسان في كل أعماله يطلب السعادة التي هي كماله .

وقد رأى الشيخ الرئيس كأستاذه الفارابي انّ السعادة لا تتمّ للانسان الاّ بالاجتماع لانه اجتماعيٌّ بالطبع، فقال : « انّ الانسان لا يُحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته . وانه لا بدّ ان يكون الانسان مكفيّاً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر ايضاً مكفيّاً به وبنظيره... حتى اذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيّاً، ولهذا اضطُرّوا الى عقد المدن والاجتماعات[١] » .

والسعادة قائمة في اللذة التي تقوم بدورها بالعقل . واللذة أربعة أنواع : **عقليّة، وحسيّة، وسامية،** وخسيسة . اما اللذّة العقليّة فهي كمال العقل بحصوله على المعقولات، اي هي أن تصير النفس الناطقة عالماً عقليّاً بالفعل . وأمّا اللذّة الحسيّة فهي كمال الحسّ بالمحسوسات الملائمة . وأمّا اللذّة السّامية فهي التي تلائم النفس المدركة للكمال، ذلك الكمال الاتمّ والاوفى والاثبت . وأمّا اللذّة

(١) النجاة، ص ٤٩٨ .

الحسيسة فهي أفعال البدن السّافلة . ومن المعلوم أن اللذّة عامّةً تقوم في الشعور بالكمال، وان لم يكن شعور بالكمال لم تكن لذّة . وكما أنّه يوجد لذّتان : عقليّة وحسيّة، فكذلك يوجد سعادتان : **دائمة ووقتيّة** . وما السعادة الوقتيّة إلاّ تلك اللذّة الحسيّة الحسيسة، وما السعادة الدائمة الاّ اللذّة السّامية .

والناس بالنسبة الى السعادة فئتان : فئـــة تطلب السعادة الحسيسة كما تطلبها البهائم، وفئة تطلب السعادة العقليّة التي تفوق الاخرى بقدر ما تفوق النفسُ الجسد ؛ وما السعادة السامية الاّ مشاركة الملاءِ الاعلى في ملذّتهم العقليّة الابدية. والانسان يستطيع في هذه الحياة ان يبلغ السعادة السامية اذا حصّل من العلوم النظريّة والعمليّة قدراً كبيراً، واذا تحلّى بالفضائل المختلفة . وهنا يتمشّى ابن سينا على ما خطّه استاذه الفارابي، كما لا يخفى .

وسعادة النفوس بعد الموت هي السعادة السامية التامّة للنفوس التي أصبح عندها الكمال ملكة، اي للنفوس العارفة التي عاشت في المدينة الفاضلة على حسب تعبير الفارابي، فكانت مكمّلة بالمعقولات متحلّية بالفضائل . وكذلك تفوز النفوس الجاهلة بشيء من تلك السعادة السامية اذا لم تكن مقيّدة بملذّات الجسد الحسيّة، لان النفوس في عالمها الآخر تنتقل الى ما كانت متعلّقة به والى مـــا كانت تصبو اليه . فاذا انغمست النفوس في ملذّات الجسد ولم تصبُ الى الخير المطلق، سواءٌ أكانت عالمة ام جاهلة، انتقلت في العالم الآخر الى الشقاوة الابديّة . وتكون السعادة والشقاوة في العالم الآخر على مقياس المعرفة . وهنا يخالف ابن سينا استاذه الفارابي الذي يذهب الى أن نفوس الجهّال الفاسدين تذهب الى العدم بعد الموت . والشقاوة الابديّة في نظر ابن سينا قائمة في أن تتذكّر النفوس أجسادها وملذّاتها الحسيّة التي انغمست فيها في حياتها الارضيّة، والتي حُرمتها في الحياة الاخرى مع شدّة تعلّقها بها، وتألم من جرّاء ذلك اشدّ الالم .

***

هذا هو الشيخ الرئيس في فلسفته، وقد كان تلميذاً للفارابي حاول أن يفصّل آراءَه ويبيّن معانيه. فقد اتّبعه في فلسفته الطبيعيّة والماورائيّة والاخلاقيّة، ولم

يحد عنه الا ّ في بعض التفاصيل . والذي يطالع آثار الرّجلين بتمعن يلاحظ أنّ ابن سينا دون الفارابي شخصيّة ً وابتكاراً ومنطقاً وبعد آفاق .

مصادر الدّراسة

١ – مؤلفات ابن سينا :

ا – الشفاء : المنطق (المدخل) – القاهرة ١٩٥٣ .
« : علم النفس – طبعة يان باكوش – براغ ١٩٥٦ .
ب – النجاة : طبعة القاهرة، ١٩٣٨ .
ج – الاشارات والتنبيهات مع شرحي نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي – القاهرة ١٣٢٥ ﻫ .
د – منطق المشرقيين – القاهرة ١٩١٠ .
ﻫ – رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها – القاهرة ١٩٤٣ .
و – تسع رسائل – القاهرة ١٩٠٨ .

٢ – **بور (ت. ج. دي)** : تاريخ الفلسفة في الاسلام – الترجمة العربية – القاهرة ١٩٣٨ .

٣ – **صليبا (جميل)** : من افلاطون الى ابن سينا – دمشق ١٩٣٥ .

٤ – **قاسم (محمود)** : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام – القاهرة ١٩٤٩.

٥ – **قنواتي (الأب جورج شحاته)** : مؤلفات ابن سينا – القاهرة ١٩٥٠ .

٦ – **محمود (عبد الحليم)** : التصوف عند ابن سينا – القاهرة – مطبعة الانجلو المصرية .

٧ – **مدكور (ابراهيم)** : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه – القاهرة ١٩٤٧ .

٨ – **مسعد (الاب بولس)** : ابن سينا الفيلسوف – بيروت ١٩٣٧ .

1. **Carra de Vaux**, *Avicenne*. Paris, 1900.
2. **Goichon (A.-M.)** *La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina*. Paris, 1938.
3. – – *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris, 1944.
4. **Karam (Mgr. N.)**, *Avicennae · Metaphysices compendium*. Romae, 1926.
5. **Saliba (J.)**, *Etude sur la Métaphysique d'Avicenne*. Paris, 1927.

الفَصلُ الرّابع

أبو حَامِد الغزّالي

رأينا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب كيف أنّ علم الكلام قد تطوّر بعد الاشعري حتّى وصل الى إمام الحرمين ، أستاذ الغزالي، وكيف أنّ جميع القضايا المهمّة المتعلّقة بالعقيدة والشريعة كانت قد حُدّدَت واقتُرحت الحلول المناسبة لها . ولمّا جاء الغزالي، أعاد النظر في جميع هذه القضايا وقال فيها كلمته التي مازال علماء المسلمين يُصغون إليها حتى يومنا هذا ، فاستحقّ لقب « حجّة الإسلام » .

وممّا لا ريب فيه، أنّ الغزالي أشهر المفكّرين الذين عرفهم التاريخ الاسلامي، وأبعدهم أثراً . وقد شمل نشاطه حقولا مختلفة ، من منطق وجدل وفقه وكلام وفلسفة وزهد وتصوّف . ولا شكّ أيضاً في أنّ فكره قد تطوّر خلال حياته الطويلة المضطربة، حتى أصبح من الصعب الوصول الى فكرة واضحة عن مذهبه، وحصر آرائه المختلفة في مقال واحد؛ وما تركه من مؤلفات في العربيّة والفارسيّة تقتضي قراءَتُه شهوراً طوالاً .

١ — عصره :

كانت نشأة الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) ، أي في العصر العبّاسي الثالث وهـــو عصر انحلال وضعف في الحقلين السياسي والعسكري، وانحطاط وفوضى في الاخلاق، وجمود وخمول في الفكر .

كانت أركان السلطة قد تزعزعت منذ أمد بعيد، وكانت الحركات الإسماعيليّة والدعاوات الفاطميّة ناشطة في جميع أنحاء الدولة الإسلاميّة، ولا سيّما في الأحساء

حيث كانت دولة القرامطة ما تزال قائمة قويّة . وكانت العناصر التركيّة قد قويت شوكتها في صلب السلطة العبّاسيّة المحتضرة ، وقد استولت على بغداد وبسطت سلطانها على العراق قبل مولد الغزالي بثلاث سنوات .

أسّس طُغرُل بك الدولة السلجوقيّة ، وهو الذي فتح بغداد ، فكان السلاجقة هم أصحاب السلطان الجديد في عصر الغزالي . وقد أنشئت في عهد إلب أرسلان ، حفيد طغرل بك ، المدارس النظاميّة ، وكانت غايتها الدفاع عن الدين والذود عن كيان السنّة . « ولم يكن للسلاجقة — وهم الطارئون على الدين — علم بأسراره ، أو خبر بمسائله ، او معرفة بعلومه ، فكان ذلك بلا ريب مدعاة الى حاجتهم الى تقريب الفقهاء ، والاستعانة بالعلماء ، فانفسح بذلك المجال لهؤلاء ... ليبلغوا مكاناً من السلطان ... واذا كان ذلك كذلك ، فلا ريب في أنه فتح ابواباً من اللدد والخصومة ، وأثار تيّارات من الدسائس والكيد ، فغلب روح الحقد والحسد والتنافس الاثيم بين الذين حاولوا الاستباق الى السلطان وتراكضوا يطلبون الزُلفى عند أهل النفوذ[1] » .

وقد كانت الغاية من إنشاء المدارس والرُبَط سياسيّة ودينيّة في آن واحد . فاستئثار السلاجقة بالحكم أطلق الخليفة العبّاسي من سلطان الشيعة ، وكان تأثيرها قويّاً عليه . وكما أنّ الغاية من تأسيس الازهر في القاهرة على أيدي الدولة الفاطميّة في القرن السابق ، كانت تأييد مذهب الشيعة ونصرته ، فانّ « النظاميّات » أي المدارس التي أنشأها نظام الملك ، كانت تهدف الى تأييد مذهب السنّة الذي كان يدعو له ويشجّع العلماء على التبشير به في غربي آسيا كلّه ، من بلاد الشام الى خراسان .

وفي عصر الغزالي ظهر حسن الصبّاح مؤسس جماعة الحشاشين التي ضمّت فيما بعد فرقاً بعيدة عن الاسلام كالنصيريّة واليزيديّة وغيرهما ، كما بدأت حملة الصليبيّين الاولى على الشرق ، فسقطت في ايديهم انطاكية ، ثم القدس ، وكان له من العمر أربعون عاماً .

(١) الدكتور أحمد فريد الرفاعي : الغزالي ، الجزء الاول ، ص ٧٠ — ٧١ .

٢ ـ حياته :

في هذا العصر المضطرب ، الذي اشتدّت فيه المنازعات السياسيّة والفكريّة، كانت نشأة الغزالي .

أ ـ شبابه :

ولد أبو حامد محمّد بن أحمد سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، وهو فارسي الاصل والمولد . وكان أبوه رجل خير وصلاح يعيش من غزل الصوف ويبيع ما يغزله في دكّان بسوق الصّوافين فسمّي بالغزّالي نسبة الى حرفته ؛ ومنهم من يقول إنّ نسبته الى « غزالة » وهي قرية من قرى طوس، فيكون اسمه الغزالي، بتخفيف الزاي، وقد غلب على أبي حامد هذا اللفظ الاخير. وكان والد الغزالي ذا ورع وتقوى ، يميل الى الفقهاء ويحضر مجالسهم ، وقد رزق ولدين محمّداً وأحمد ، وتوفّي وهما صغيران . ولما أحسّ بدنوّ أجله عهد بولديه الى صديق له من المتصوّفة طالباً إليه أن يعنى بتربيتهما وتعليمهما ، فقام بمهمّته خير قيام حتى نفد كلّ ما كان أبوهما قد تركه لهما من مال فقال لهما الصوفي : « إنّي قد انفقت عليكما ما كان لكما؛ وأمّا أنا فرجل من الفقر والتجريد بحيث ليس لي مال فأواسيكما وأصلح حالكما، فما لكما إلّا أن تلجأا الى مدرسة فإنّكما طالبان للفقه عساه يحصل لكما مقدار قوتكما » . وكان نظام المدارس التي أنشأها نظام الملك يؤمّن للطلاّب قوتهم، فالتحق أبو حامد وأخوه الى إحداها وأكبّا على دراسة الفقه والتعمّق في فهمه .

بدأ أبو حامد الدراسة بطوس وتابعها بجرجان سنة ٤٦٥هـ/١٠٧٣ م ثم انتقل عام ٤٧٠ هـ الى نيسابور حيث اتّصل بالجويني المعروف بإمام الحرمين وجاوره حتى وفاته سنة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥م . ولم يقتصر نشاطه على دراسة الفقه بل درس المذاهب على اختلافها، وتعلّم الجدل والمنطق وأصولهما وأساليبهما ودرس الفلسفة حتى تفوّق على جميع أترابه . وبعد وفاة أستاذه الجويني خرج من نيسابور قاصداً نظام الملك في معسكره فأعجب به هذا وأكرمه وقدّمه، فظلّ الغزالي في كنفه ست

سنوات، ثم ولاّه التدريس بنظاميّة بغداد وأمره بالتوجُّه اليها، فانتقل الغزالي الى هذه المدينة سنة ٤٨٣ هـ/١٠٩٠ م وباشر عمله بنجاح تام، فاقبل الطلاب عليه إقبالاً منقطع النظير. واتّسعت حلقاته، واشتهر بفتاواه الشرعيّة حتى ذاع صيته وانتشر في الامصار القريبة والبعيدة. وقد اشتغل الغزالي ببغداد، الى جانب تدريسه، بالتفكير والتأليف في الفقه والكلام، وفي الردّ على الفرق المنتشرة آنذاك من باطنيّة واسماعيليّة وفلسفيّة. وفي أوّل هذه المرحلة من مراحل حياته، وقع في أزمة من الشكّ شملت معتقداته الدينيّة وجميع معارفه من حسيّة وعقليّة، لكنّ الشك لم يدم اكثر من شهرين، راح الغزالي بعدهما يتعمّق في دراسة الفِرَق فأتقن علم الكلام وصنّف فيه وأكبّ على تحصيل الفلسفة من الكتب، بمجرّد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبل على ذلك في أوقات فراغه من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعيّة، مدّة ثلاث سنوات؛ ولما فرغ من علم الفلسفة وتحصيله وتفهّمه راح يطالع كتب التعليميّة ويطّلع على دقائق مذهبهم. وفي هذه الفترة من حياته ألّف كتُبه «مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة»، و«المستظهرين» وهو «كتاب فضائح الباطنيّة وفضائل المستظهريّة» وغيرها من كتب الفقه والكلام. ولندعه يقصُّ علينا ما جرى له بعد ذلك، قال:

«ثمّ إنّي لمّا فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمّتي على طريق الصوفيّة، وعلمت أنّ معرفة طريقتهم لا تتمّ إلاّ بعلم وعمل... وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل «قوت القلوب» لابي طالب المكّي، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرّقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي زيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتّى اطّلعت على كنه مقاصدهم العلميّة... فظهر لي أنّ أخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلّم بل بالذوق والحال وتبدُّل الصفات... فعلمت يقيناً أنهم أرباب الحال لا أصحاب الاقوال، وأنّ ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلتُه، ولم يبقَ الاّ ما لا سبيل اليه بالسماع والتعليم بل بالذوق والسلوك[١]».

(١) المنقذ من الضلال، ص ٣٤–٣٥.

فاراد اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفيّة، وصارت شهوات الدنيا تتجاذبه بسلاسلها الى المقام ومنادي الإيمان ينادي: «الرحيلَ! الرحيلَ!» وظلّ يتردّد قريباً من ستّة أشهر، أوّلها رجب سنة ٤٨٨هـ/١٠٩٥م، ومرّ بأزمة عنيفة وصفها بقوله: «وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الاختيار الى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقِل عن التدريس... فكان لا ينطق بكلمة واحدة، ولا استطيعها البتّة، حتى أورثت هذه العُقلة في اللسان حزنا في القلب، بطُلت معه قوّة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدّى الى ضعف القوى حتّى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: «هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى الى المزاج، فلا سبيل اليه بالعلاج، إلاّ أن يتروّح السرّ عن الهمّ الملمّ».

ثمّ لما أحسستُ بعجزي، وسقط بالكلّيّة اختياري، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطرّ الذي لا حيلة له. فاجابني... وسهّل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب، وأظهرت عزم الخروج الى مكّة وأنا ادبّر في نفسي سفر الشام[1]»

فارق الغزالي بغداد سنة ٤٨٨هـ، ثمّ دخل الشام وأقام به قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، يعتكف مدّة في مسجد دمشق، يصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه.

ثمّ انتقل من الشام الى بيت المقدس، يدخل كلّ يوم الصخرة ويغلق بابها على نفسه.

ثمّ تحرّكت فيه داعية فريضة الحجّ، فسار الى الحجاز.

ثم جذبته الهمم ودعوات الاطفال الى الوطن فعاوده بعد أن كان أبعد الناس عن الرجوع اليه. لكنّ إقامته في طوس، بين عياله، كانت أيضاً حياة خلوة

(١) المرجع ذاته، ص ٣٦ – ٣٧.

وتصفية القلب للذكر ؛ وكانت حوادث الزمان ، ومهمّات العيال ، وضرورات المعاش تغيّر فيه وجه المراد ، وتشوّش صفوة الخلوة .

دامت هذه الحالة عشر سنوات ألّف فيها الغزالي اشهر كتبه ، وخاصّة « احياء علوم الدين » . وفي سنة ٤٩٩ هـ ، خرج الغزالي من عزلته ، وقصد نيسابور ، حيث زاول التدريس في نظاميتها ، وكان السبب في عودته الى التدريس في نيسابور بعد أن كان قد أعرض عنه في بغداد ، لعشر سنوات خلت ، أنّ السلطان أمره أمر إلزام بالنهوض الى نيسابور . . . وأنّ هذا الإلزام بلغ حدّاً كاد ينتهي ، لو أصرّ الغزالي على الخلاف ، الى حدّ الوحشة .

امّا السلطان الذي يذكره الغزالي فهـو محمّد اخو بركياروق الذي تولّى الحكم سنة ٤٩٨هـ / ١١٠٤م . ولعلّ العامل على عودة الغزالي الى النظاميّة كان الوزير فخر الملك ، ابن نظام الملك الذي كان قد عيّنه في بغداد ؛ وقـد غادرها الغزالي في السنة عينها التي توفي فيها بركياروق . لجأ الغزالي الى العزلة عشر سنوات ، وهي السنوات العشر التي حكم فيها بركياروق ، فهل بين الحدثين من علاقة ؟

مهما يكن من أمر ، لم تطل إقامة الغزالي بنيسابور اكثر من سنتين ، ترك بعدهما التدريس واعتزل في طوس ، على إثر مصرع فخر الملك سنة ٥٠٠ هـ/ ١١٠٦م . وهناك ، في مسقط رأسه ، اتخـذ مدرسة للفقهاء بالقرب من داره كما اتخذ خانقاه للصوفيّة . وكانت وفاته بطوس سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م ، وله من العمر أربع وخمسون سنة .

٣ ـ مؤلفاته :

الغزالي من أغزر مفكّري الإسلام مادّة ومن أطولهم نفَساً في التأليف . وقيل إنه قد أُحصيت كتبه ووزّعت على عمره ، لكل يوم منه أربعة كراريس . ومما لا ريب فيه أنّ كثيراً من المصنّفات دُسّت على الغزالي دسّاً ونسبت اليه دون ان تكون له . ونحن في سياق ذكرنا لأشهر مؤلّفاته ، نحاول ترتيبها ترتيباً زمنيّاً ، والاشارة الى موضوعاتها بأحرف هجائيّة : المنطق (ن) ؛ تاريخ الفلسفة

(ف) ؛ الكلام (ك) ؛ الفقه (ق) ؛ المواعظ (و) ؛ التصوّف (ص) ؛ التفسير (ف) ؛ الاخلاق (خ) ؛ الآداب (د) ؛ ترجمة حياته (ح)[١] .

بين ٤٧٨ هـ و ٤٨٧ هـ ، في كنف نظام الملك وفي نظاميّة بغداد :

البسيط والوسيط والوجيز (ق) .

٤٨٧ — مقاصد الفلاسفة (ف) .

٤٨٨ — تهافت الفلاسفة (ك) ومحك النظر ومعيار العلم وميزان العمل (ن). المستظهري وحجّة الحق (ك) .

٤٨٩ — في دمشق : الاقتصادفي الاعتقاد وقواعدالعقائدوالرسالةالقدسيّة (ك).

بين ٤٩٠ و ٤٩٥ — في الشام والقدس والحجاز وطوس، أكبّ على تأليف إحياء علوم الدين (ص) .

٤٩٥ — بداية الهداية (خ)، والمقصد الاسنى .

بين ٤٩٥ و٤٩٨ جواهر القرآن وكتاب الاربعين (خ) ، وكيمياء السعادة (ص)، والدرّة الفاخرة .

٤٩٧ — القسطاس المستقيم (م)، وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة (ك).

٥٠٠ — وهو يعلّم في نيسابور : ايها الولد (ص)، والمنقذ من الضلال (ح) .

٥٠٣ — المستصفى من أصول الفقه (ق) .

٥٠٣—٥٠٥ - اي بعد عزلته الاخيرة بطوس : مشكاة الانوار (ص) .

٤٠٤—٤٠٥ — الجام العوام من علم الكلام، ومعراج السالكين (ص).

وللغزالي مؤلّفات كثيرة أخرى اعتمدناها في دراستنا دون أن نتثبّت تاريخ تأليفها، وكلّها تعود الى ما بعد سنة ٤٨٩، أشهرها : الادب في الدين، والقواعد العشرة، والرسالة الوعظيّة، ورسالة الطير، والرسالة اللدنيّة، ومنهاج العارفين(ص)،

---

(١) اعتمدنا في ترتيب كتب الغزالي ترتيباً زمنياً على الاشارات التي وجدناها في كتبه، وعلى دراسة لم تنشر بعد، للاب بويج اليسوعي تفضل الاب هنري فليش بوضعها بين ايدينا .

وروضة الطالبين (ص)، والدرّة الفاخرة، وعجائب المخلوقات واسرار الكائنات المعروف بالحكمة في مخلوقات الله .

٤ ـ حياته الفكريّة والروحيّة :

أ ـ تعطّشه الى المعرفة :

أوّل ما يسترعي انتباهنا في سيرة الغزالي ذلك التعطّش الى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول الى اليقين في كلّ أمر والوقوف على حقيقة الاشياء. قال في كتاب «المنقذ من الضلال» الذي ألّفه في آخر حياته : «ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الآن، وقد أناف السنّ على الخمسين، أقتحم لجّة هذا البحر العميق... وأتوغل في كل مظلمة، واتهجّم على كلّ مشكلة، واقتحم كلّ ورطة، واتفحّص عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار كلّ مذهب وطائفة، لأميّز بين كل مُحقٍّ ومُبطل، ومتفنّن ومبتدع، لا أغادر باطنيّاً إلاّ وأحبّ أن أطّلع على بطانته، ولا ظاهريّاً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيّاً إلاّ وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلّماً إلاّ واجتهد في الاطّلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيّاً الاّ وأحرص على العثور على سرّ صفوته، ولا متعبّداً الاّ وأترصّد ما يرجع اليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطّلاً الاّ وأتجسّس وراءه للتّنبُّه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته[1] ».

ولا بدّ لرجل هذا دأبه، ان يُقبل على كلّ شيء بعين الملاحظة والنقد، لان التعطش الى درك حقائق الامور كان فيه غريزة وفطرة، فلاحظ اوّل ما لاحظ ان كثيراً من معتقدات الانسان تأتيه عن طريق التقليد إذ رأى : «صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلاّ على التنصُّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الاّ على التهوُّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الاّ على الإسلام»؛ وسمع الحديث

(١) المنقذ، ص ٩ .

المرويّ عن الرسول حيث قال: «كلُّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه».

أمّا الفطرة الأصليّة فهي التي يعرّفها في اوّل «ميزان العمل» بانها الحالة التي يكون فيها الانسان مجرّداً عن العقائد الوراثيّة والآراء التلقينيّة القوميّة. وأما التقليد فهو ما يأخذه الانسان عن الوالدين والاساتذة، ويقبل به دون أن يعرضه على محكّ عقله ونظره، وهو للعوام والجماهير، لا يليق بالخاصّة وطلبة العلم الذين عليهم بالنظر والاستدلال والبحث الحرّ والاستقلال الفكري، لذلك نراه يقول في آخر «ميزان العمل»:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعتَ به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زُحَل

ويقول في المقلّد: «وشرط المقلّد أن يسكت ويُسكت عنه لأنه قاصر على سلوك طريق الحجاج؛ ولو كان أهلاً له، لكان مستتبعاً لا تابعاً، وإماماً لا مأموماً[1]».

إذن هناك **الفطرة**، وهناك **التقليد**؛ ولعلّ أهمّ ما توصّل اليه الغزالي في هذه المرحلة من مراحل حياته الفكريّة الخصبة هو انعتاقه من روابط التقليد والتقاليد الموروثة العارضة بتقليد الوالدِين والأستاذِين، لأنه رأى انّ ايثار تقليد على تقليد وهْم وحمق، وضلال وخرق، وراح يحاول «التمييز بين هذه التقليدات، واوائلها تلقينات» ويسعى الى معرفة حقيقة العلم ما هي. وهو هنا يقول: «فظهر لي انّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم» بل يصبح «مقارناً لليقين مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يُورث ذلك شكّاً وإنكاراً». ويضيف: «فإني إن علمت أنّ العشرة أكثر من الثلاثة»، فلو قال لي قائل: «لا بل الثلاثة اكثر بدليل أني اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها، وشاهدت ذلك منه،

(١) فيصل التفرقة في «الجواهر الغوالي»، ص ٧٩.

لم أشكّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منــــه الاّ التعجُّب من كيفيّة قدرته عليه . فأمّا الشكّ فيما علمته، فلا ! [١] » .

هذا الغزالي المتعطّش الى المعرفة اليقينيّة يبحث في علومه كلّها، فيجد نفسه « عاطلًا من علم موصوف بهذه الصفة إلاّ في الحسيّات والضروريّات » فيعرضها على محكّ النقد ليتيقّن هل ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريّات لا غدر فيه ولا غائلة له، وينظر هل يمكنه أن يشكك نفسه فيها .

ولندع الغزالي يقص علينا مراحل هذه **الازمة العقليّة** التي مرّ بها : « فانتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات ايضاً واخذ يتّسع الشك فيها ويقول : من اين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسّة البصر، وهي انك تنظر الى الظلّ فتراه واقفاً غير متحرّك وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرّك وانه لم يتحرّك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرّة ذرّة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقــــدار دينار، ثم الأدلّة الهندسيّة تدلّ على أنه اكبر من الارض في المقدار . هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها **حاكم الحسّ** بأحكام، ويكذّبه **حاكم العقل** ويخوّنه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته . فقلت : قـــد بطلت الثقة بالمحسوسات فلعلـه لا ثقة إلاّ بالعقليّات التي هي من الأوّليّات كقولنا : العشرة اكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بمَ تأمن ان تكون ثقتك بالعقليّات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذّبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمرّ على تصديقي ؟ فلعلّ وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى، كذّب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه . وعدم تجلّي ذلك الادراك لا يدلُّ على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلًا، وأيّدت إشكالها بالمنام، وقالت : أما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيّل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً،

(١) المنقذ، ص ١٠ .

ولا تشكّ في تلك الحالة فيهـــا، ثمّ تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيّلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ? فبمَ تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك، بحسّ او عقل، هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها، لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك، كنسبة يقظتك الى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة اليها ? فإذا وردت تلك الحالة، تيقّنت ان جميع ما توهّمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعلّ تلك الحالة **ما يدّعيه الصوفيّة أنها حالتهم**، اذ يزعمون أنهم يشاهدون في احوالهم، التي لهم، اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسّهم، احوالاً لا توافق هذه المعقولات. ولعلّ تلك الحالة **هي الموت**، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فعلّ الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة، فإذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن[1] » .

ب ــ الشكّ :

هكذا مرّ الغزالي بأزمات نفسيّة وعقليّة ودينيّة عنيفة، وراح يشكّ في كلّ شيء . شكّ في الدين ففقد إيمانه به كما شهد هو بذلك عند كلامه في فئة من الناس لم تنفتح امامهم طرق المعاني الروحانيّة في القرآن حين يقول : « تشوّشت عليهم الظواهر، وانقدحت عندهم اعتراضات عليها، وتخايل لهم ما يناقضها، فبطل اصل اعتقادهم في الدين، وأورثهم ذلك جحوداً باطناً في الحشر والنشر، والجنّة والنّار، والرجوع الى الله تعالى بعـــد الموت، وأظهروها في سرائرهم، وانحلّ عنهم لجام التقوى... ولسنا نستبعد ذلك، **فلقد تعثّرنا في أذيال هذه الضلالات مدّة لشؤم أقران السوء وصحبتهم**[2] » .

وقد ذكر هذا الشكّ في « المنقذ من الضلال » حين قال : « وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني، من أوّل امري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلّتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلّت عنّي رابطة

(١) المرجع ذاته، ص ١١–١٢ .

(٢) جواهر القرآن، ص ٤٤–٤٦ .

التقليد، **وانكسرت عليّ العقائد الموروثة** على قرب عهد سنّ الصبا[1] » .

وشكّ في الحسيّات والعقليّات كما رأينا . وراح يتخبّط في هذا الشكّ ويبحث عن علاج فلم يتيسّر له ذلك إذ لم يمكن دفع الشكّ « إلاّ بدليل، ولم يمكن نصب دليل الاّ من تركيب العلوم الأوّليّة ؛ فإذا لم تكن مسلّمة لم يمكن تركيب دليل » . لكنّ هذه الحال لم تدُم اكثر من شهرين حتى « **شفى الله تعالى** ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحّة والاعتدال ورجعت الضروريّات العقليّة مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام، **بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر**، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف[2] » .

ج ـ اخلاص الغزالي :

هنا لا يمكننا الاّ أن نتساءل : « هل كان الغزالي مخلصاً في سرده قصة شكّه وخروجه منه، وهل كلّ ما جاء في « المنقذ من الضلال » موافق للحقيقة ؟ »

مَن يتعمّق في مطالعة مؤلّفات الغزالي لا يستطيع الاّ ان ينحني أمام لهجته الصادقة وإيمانه العميق . ولكن كيف نفسّر المتناقضات الصريحة التي تبدو لنا في المنقذ ؟

لم يكن شكّ الغزالي شكّاً منهجيّاً كشكّ ديكارت مثلاً، لانّ الغزالي **شكّ في كلّ شيء**، أما ديكارت فإنه **فرض الشكّ** في كلّ شيء . وفيما نرى ديكارت يهتدي الى حقيقة لا يسعه الشكّ فيها، وهي حقيقة وجوده، لأنّه «يفكّر» ولانّ التفكير لا يكون لغير موجود، ويعيد بنيان معارفه كلّها على هذه الحقيقة البديهيّة التي لم يتسرّب الشكّ اليها، نرى الغزالي يخرج من شكّه بعون من الخارج، أي بذلك النور الذي قذفه الله في صدره، لا بنظم دليل وترتيب برهان !

ولكن ما معنى قوله: «فإنّ الاوّليّات ليست مطلوبة، فانّها حاضرة والحاضر،

(١) المنقذ، ص ٩ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٣ .

إذا طُلب، فـُقد واختفى ؟ » أليس هذا دليل على أن الاوّليّات لا يُشكُّ فيها ولا يُطلب دليل عليها ؟

أمّا النور الذي قذفه الله في صدره، فهو هبة من الله لا يحصل عليها إلاّ من صفت مرآة قلبه، كما يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، أي من سار على طريق الصوفيّة. لكنّ هذه الطريق « إنّما تتمُّ بعلم وعمل » وان حاصل العلم « قطع عقبات النفس والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصّل بها الى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله[1] » . فكيف قذف الله بهذا النور في صدر رجل كان ما يزال بعيداً عن الايمان، متمسّكاً بمتاع الدنيا وجاهها ، « متعثّراً في أذيال الضلالات » كما يقول في « جواهر القرآن » حيث يضيف : « حتى أبعدَنا الله عن هفواتها ووقانا من ورطاتها[2] » .

هنا، علينا أن نفرّق بين مرحلتين من مراحل تفكير الغزالي . ففي المرحلة الاولى يبدو لنا الغزالي الشاب، المعلّم في بغداد، يلتفُّ حوله ثلاث مئة تلميذ ، وتشمله رعاية الحكّام، وتتّجه اليه أنظار العلماء والفقهاء، من حسود لما هو اليه من مرتبة، ومعجب بما هو عليه من علم ومعرفة . يرى اختلاف الاديان وتضارب المذاهب، وتعدّد الملل والنحل، وكلٌّ يدّعي الصواب في ما يعتقد، فيقول مع أبي العلاء المعرّي : « يا ليت شعري ما الصحيح ؟ »

وفي المرحلة الثانية نرى المتصوّف الناضج المعلّم في نيسابور، يعود بالذاكرة الى عهد شكّه، ويحاول تعليل الخروج منه، فيُعلّله على ضوءِ اعتقاده الحاضر وحالته النفسيّة المطمئنّة الى الايمان، لا على حقيقته التاريخيّة . فعلينا نحن، أن نحاول معرفة هذه الحقيقة التاريخيّة وفهمها .

شكُّ الغزالي في بغداد، ولم تمكّنه وظيفته الرسميّة وصفته « كإمام » من

---

(١) المنقذ، ص ٣٧

(٢) جواهر القرآن، ص ٤٤ .

أن يجاهر بشكّه، فاحتفظ به لنفسه، وظلّ يعلّم غيره الكلام الاشعري والفقه الشافعي، ويؤلّف فيهما.

وخرج من الشكّ، لانّ فكره الثاقب وذكاءه الحاد، وتعطشه الى المعرفة اليقينيّة، كل ذلك لم يمكّنه من البقاء طويلًا في هذه الحالة، فلم تدم أكثر من شهرين.

ولما عاد، في نيسابور، الى ذكرى شكّه القديم، عرض هذا الشكّ وعلّله كما عرف حكايته عن السوفسطائيّين، ونقدها حين قال: «إنّ السوفسطائيّة أنكروا الضروريّات وخالفوا فيها، وزعموا أنها خيالات لا أصل لها، واستدلّوا عليه بانّ اظهرها المحسوسات، ولا ثقة بقطع الانسان بحسّه، ومهما شاهد انساناً وكلمه، فقوله اقطع بحضوره وكلامه، فهو خطأ، فلعلّه يراه في المنام، فكم من منام يراه الانسان ويقطع به ولا يتمارى مع نفسه في تحقّقه ثمّ ينتبه على الفور فيتبيّن انه لا وجود له [1]».

امّا ذلك النور الذي قذفه الله في صدره، فقد عبّر عنه في كتاب إحياء العلوم بقوله نقلًا عن الحرث بن أسد المحاسبي الذي حدّ العقل بقوله: «كأنه نور يُقذف في القلب».

فلم يأت الغزالي في «المنقذ من الضلال» بشيء من عنده، بل حاول، بعد تصوّفه ونضجه، ان يفسّر ظاهرة حدثت له في عهد صباه، فقذف في الماضي معارفه الحاضرة، ورأى هذا الماضي على ضوء الحاضر.

ولمــا شفي الغزالي من مرض الشكّ، بفضل الله وسعة جوده، أكب على المذاهب يتفحّصها وانحصرت عنده اصناف الطالبين في أربع فرق:

١ ـ **المتكلّمين**: وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢ ـ **الباطنيّة**: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالإقتباس من الإمام المعصوم.

---

(١) المستظهري، ص ٢١.

٣ – **الفلاسفة** : وهم يزعمون أنهم اهل المنطق والبرهان .

٤ – **الصوفيّة** : وهم يدّعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .

ونحن نعجب كيف أنّ الغزالي حصر أصناف الطالبين في هذه الفرق الاربع دون سواها، واعتقد بأنّ الحقّ لا يخلو من أن يكون في جانب واحدة منها . فكيف يُنكر، قبل البحث والاطلاع، إمكان وجود هذا الحق في أحد الاديان المعروفة، او في احدى الفرق العديدة المنتشرة حوله انتشاراً واسعاً .

ومهما يكن من أمر، فبعد دراسة هذه المذاهب كلها رأى ان طريقة الصوفيّة إنما تتمّ بعلم وعمل . أما العلم فقد حصّله عن أئمة المشايخ؛ وأمّا العمل، فحاصله « قطع عقبات النفس، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يُتوصل الى تخلية القلب من غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله » ولا يكون ذلك « بالتعلّم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات ... وقطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والانابة الى دار الخلود، ... وذلك لا يتمّ إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعوائق [١] » .

وهنا يقارن الغزالي بين ما هو عليه، وشروط الحصول على سعادة الآخرة، فيرى بوناً شاسعاً بين الامرين، لانّه ما يزال منغمساً في العلائق، وأنّ أعماله، « وأحسنها التدريس والتعليم، غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحرّكها طلب الجاه وانتشار الصيت »، فتيقّن أنّه « على شَفا جُرْفٍ هار »، وأنّه قد أشفى على النار إن لم يشتغل بتلافي الاحوال .

وهنا يمرّ الغزالي بأزمة نفسيّة حادّة أقوى وأعنف من التي مرّ بها أيّام شكّه، يتردّد « بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، قريباً من ستّة أشهر أوّلها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة . وقد أورثته هذه الأزمة مرضاً كاد يقضي على حياته كما رأينا .

---

(١) المنقذ، ص ٣٥ .

وكان قد حصل مع الغزالي من العلوم التي مارسها، والمسالك التي سلكها في التّفتيش عن صنفي العلوم الشرعيّة والعقليّة، إيمان يقينيّ بالله تعالى وبالنبوّة وباليوم الآخر. فالتجأ الى الله فأجابه « الذي يجيب المضطرّ اذا دعاه »، وسهّل على قلبه الاعراض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب. وأظهر عزم الخروج الى مكّة، وهو يدبّر في نفسه سفر الشام « حذراً أن يطّلع الخليفة وجملة الاصحاب على عزمه في المقام بالشام » . ودخل هذه الديار كما رأينا وأقام فيها قريباً من سنتين لا شغل له إلاّ العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة . وقد دامت عزلته بين الشام وبيت المقدس ومكّة والمدينة وطوس عشر سنين، انكشفت له في اثنائها « أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . وقد علم يقيناً « أنّ الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة، وأنّ سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أذكى الاخلاق . بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدّلوه بما هو خير منه، لم يجدوا اليه سبيلا . فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نور النبوّة على وجه الارض نور يُستضاء به[1] ».

د ــ تصوّفه :

هل نستطيع ان نسمّي الغزالي صوفيّا ؟

قد انكر بعضهم ذلك عليه، منهم أبو العطا البقري[2]، وبرهانه على ذلك إقرار الغزالي في « المنقذ من الضلال » بأنه ظلّ « يحبّ الأولاد والمال ويحنّ الى الوطن ويخشى السلطان، حين الخلوة وبعدها »، فالغزالي إذن لم يختلِ خلوة صحيحة وعزلة صافية صادقة . ويقول ابو العطا البقري :

« إنّ الخلوة والعزلة لم تفد الغزالي شيئاً ما، لا في روحه وتفكيره، ولا في وسائله وغاياته، ولا في علمه ويقينه، ولا في شكه واطمئنانه .

(١) المرجع ذاته، ص ٣٨ .

(٢) اعترافات الغزالي، ص ١٢٠ وما بعدها .

أو بعبارة أدقّ : كانت خلوته وعزلته، كما تقدم، افتراضيّة فحسب .

نعم : هو ترك التدريس حقّاً، فرّ من بغداد بلا نزاع، اعتزل بالشام حقيقة، اختلى بصخرة بيت المقدس، وأغلق على نفسه منارة دمشق بكل تأكيد .

ولكن : « كان ذلك كله عملاً ماديّاً محضاً، لم يشعّ من روحه، ولم ينبثق من قلبه، ولم يُدفع اليه بوحي من ضميره، وإلهام من نفسه[1] » .

مما لا ريب فيه ان لبعض البراهين التي أوردها البقري قيمة حقيقيّة، لكنها غير كافية لتبرير النتائج التي توصّل اليها . ونحن إذ نعالج الموضوع نستند الى مرجعين اثنين، أولهما سيرة الغزالي، والثاني تصانيفه الصوفيّة .

امّا سيرته، فتقسم الى شطرين، قبل خروجه من بغداد وبعده . وقد كان في الشطر الاوّل من حياتـــه منغمساً في العلائق يطلب الجاه وانتشار الصيت، وتتجاذبه شهوات الدنيا ودواعي الآخرة؛ امّا في الشطر الثاني فكان صوفيّاً يؤثر العزلة، ولم يعد الى التدريس إلاّ بأمر من السلطان، فامتثل للأمر، ورجع الى نشر العلم، لكنه في الحقيقة لم يرجع، لان الرجوع عود الى ما كان، وهو يفسّر ذلك بقوله : « وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه، وأدعو اليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيّتي . وأمّا الآن، فادعو الى العلم الذي به يُترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه: هذا هو الآن نيّتي وقصدي وامنيتي[2] » .

والغزالي مع ذلك لم يطل الإقامة بنيسابور فتركها راجعاً الى طوس كما رأينا. وقد لخّص شيرور التأثير الذي تركه الغزالي في نفس بعض الذين عرفوه إثر رجوعه من نيسابور على الوجه التالي : « ... ومع كلّ ما كنت اعرفه من خشونة في معاملة الناس ومن احتقاره للآخرين... فانني اقتنعت بانه عاد مطهّراً من هذه العيوب، وأصبح على نقيض ما كان عليه من قبل . ولقد ظننت في أوّل الامر

(١) المرجع ذاته، ص ١٣٨ .
(٢) المنقذ، ص ٤٩ .

أنه يلفّ نفسه بثياب الرياء، ولكنني تحققت بعد البحث أن الضدّ هو الصواب وأنّ الرجل قد صحّ بعد جنون[١] ».

واذا القينا نظرة على الكتب التي ألّفها الغزالي في الشطر الثاني من حياته، « كاحياء علوم الدين » و « جواهر القرآن » و « كتاب الاربعين » و « الرسالة اللدنيّة » و « كيمياء السعادة » و « مشكاة الأنوار » و « مكاشفة القلوب » وغيرها، نرى أنّ أكثرها يبحث في التصوّف، وأنّ لهجتها لهجة إنسان مؤمن بما يقول، مخلص لايمانه .

فلا شكّ إذن في أن الازمة النفسيّة التي مرّ بها الغزالي في بغداد، كانت نهاية مرحلة من مراحل حياته وبداية مرحلة جديدة، كان لها في تاريخ الفكر الاسلامي أثر عميق، لانّها جعلت للتصوّف وللحياة الروحيّة الباطنة في الاسلام، محلاًّ واسعاً الى جنب الفقه المتمسّك بالحرف والكلام المستند الى معطيات العقل، بل لانّها أحلّت محلّ الفقه والكلام، علمين آخرين، أعلى منهما مقاماً، وأنفذ منهما الى الحقّ، هما **علم المعاملة وعلم المكاشفة** .

لقد لاحظ الغزالي أن « الفكر الديني في عهده قد غمره الجدل الفقهي ودقائق الكلاميّين الملتوية » ورأى الخطر محدقاً بالدين « مجسّماً في عنصرين من عناصر النشاط في العلوم الشرعيّة، كانا في نظره من ألد أعداء الديانة القلبيّة النفسيّة، وهما : الدقائق الجدليّة في العقائد، والتعريفات الملتوية في الفقه ؛ وهما ممّا عمّر ساحة العلوم الدينية، وقوّض صرح الروح الدينيّة العامّة[٢] » . فهب يدافع عن الدين، ويحاول ان يجعل منه غذاءً للنفوس، وذلك بتنمية الشعور الديني « كتجربة ذاتيّة قلبيّة بين المرء ونفسه، وذلك بدلاً من العناية بالطرائق الجدليّة والكلاميّة الخاصّة باهل الفقه والعقائد » .

وكان التصوّف في عزلته عن روح الاسلام، وفي نزعته العدميّة، يستدعي

(١) مقدمة ايها الولد، طبعة لانور، ص يب .
(٢) غولدزيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ص ١٥٨ .

صواعق حماة الاسلام السنّي وسخطهم ؛ فجاء الغزالي بمحاولة ترمي الى إدخال التصوّف في صلب الاسلام السنّي[١] ؛ وقد اندمج في سلك الصوفيّين وعاش عيشتهم، لكنه لم يتورّط فيما تورّطوا فيه من القول بالحلول ووحدة الوجود، ولم يخرج، في كتاب من كتبه الصوفيّة، عن جادة السنّة . فيصعب والحالة هذه ان نسمّي الغزالي «صوفيّاً» . ولعل احسن تسمية لطريقته هي ما وصفه أوبرمَن «بالذاتيّة» (Subjektivismus)[٢]، لأن نوع المعرفة التي توصّل اليها هي معرفة ذوقيّة باطنة، لم تكن وليدة العقل النظري، ولا وليدة البرهان الكلامي، بل تتفجّر في القلب كينبوع ماء صافٍ ؛ وسنأتي على وصفها عند عرضنا لنظريّة المعرفة عند الغزالي .

وقد حالف الغزالي ايضاً بعض الصوفيّة الذين جحدوا الرسوم الدينيّة، وجعل من هذه الرسوم فرضاً واجباً لا بدّ من تأديته لبلوغ الكمال ؛ وليست تأدية هذه الرسوم بالمظاهر الخارجيّة بل «بفهم دقائق معانيها الخفيّة، في معاني الخشوع والاخلاص والنيّة، ما لم تجرِ العادة بذكره في فن الفقه» .

فليست الطهارة نظافة البدن «بإفاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحوناً بالأخباث والأقذار، بل للطهارة أربع مراتب : تطهير الظاهر عن الاحداث وعن الاخباث والفضلات ؛ وتطهير الجوارح عن الجرائم والآثام ؛ وتطهير القلب عن الاخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة ؛ وتطهير السرّ عمّا سوى الله[٣]» . وليست الصلاة تحريك اللسان بالكلام، والجسم بالركوع والقيام، بل بفهم المعاني، وتصقيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الايمان وحضور القلب . وما أبعد هذا عن رأي الفقهاء «فانهم لا يتصرّفون في الباطن ولا يشقّون عن القلوب، بل يبنون ظاهر احكام الدين على ظاهر اعمال الجوارح[٤]» .

---

(١) راجع ما قلناه في الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣٤٨ .

(٢) J. Obermann. Der philosophische und religioese Subjektivismus Ghazâlis. Vienne, 1921.

(٣) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ١١١ .

(٤) المرجع ذاته، ص ١٤٤ .

إن هذا النظر إلى العبادة، هو الذي جعل الغزالي «محيي علوم الدين» حتى قيل فيه: «كاد الإحياء ان يكون قرآناً».

فلسفة الغزالي

الغزالي شخصيّة قويّة جذّابة، شمل نشاطه حقولاً شتى وجال في جميعها جولات موفّقة. واوّل ما يسترعي انتباهنا عند مطالعة آثاره، ثقافته الواسعة، ومعارفه الغزيرة وميله الى الحياة الروحيّة الباطنة، حياة التأمُّل والذوق والتقوى، ومعرفته الدقيقة بمعارج النفس الانسانيّة وحناياها. وقد بيّن المستشرق الكبير ميكال آسين بلاسيوس مـــا في مؤلفات الغزالي من درر نفيسة أدبيّة وفكريّة وخلقيّة وروحيّة.

لم يكن الغزالي فيلسوفاً بالمعنى المعروف لهذه الكلمة، لانه حارب الفلسفة ونبذها، بل هو في الدرجة الأولى «محيي علوم الدين». وكان مرجعه الاوّل والآخر في مؤلفاته، القرآن والحديث، يعمل في فهمها فكره الثاقب، وكثيراً ما يفهمها على ضوء مثاليّة الافلاطونيّة الحديثة التي عرفها من خلال «كتاب الربوبيّة»، وعلى ضوء الفلسفة اليونانيّة التي عرفها مباشرة عن طريق الترجمات، وبطريقة غير مباشرة، من مؤلفات الفلاسفة الذين تقدّموه. وكثيراً ما تأثر باقوال التوراة والإنجيل ورسائل القديس بولس، وأوردها بحرفها، كما تأثر ببعض آباء الكنيسة المسيحيّة الشرقيّة، وعن طريقهم بتعاليم القديس أوغسطينوس، كما يظهر ذلك من كتاب مرغرت سمِث: الغزالي المتصوّف[1]. لكنه مع كل ذلك، ظلّ في جميع مؤلفاته ضمن نطاق السُنّة والإسلام، ولم تكن هذه العناصر التي استقاها من خارج الاسلام «إلاّ وسائل غايتها إحياء الدين الاسلامي الصافي، وصور نيّرة تعيّن طريق النفس الى الله[2]». وقد قال ونسنك في كتابه «فكر الغزالي»: إذا نظرنا الى الغزالي كمتكلم وجدناه مسلماً، واذا اعتبرناه كمفكّر

(١) Margaret Smith: Al-Ghazâli, the Mystic, p. 120.

(٢) Esteban Lator: ! Oh Hijo ! Introduccion, p. XVII.

بان لنا أفلاطونيّا حديثاً، واذا بحثنا عنه كصوفي وأخلاقي، ألفيناه مسيحيّاً. ولعلّ الذي حمل ونسنك على هذا القول الاخير، هو ما لاحظه من أنّ «الاخلاق المسيحيّة والأخلاق الاسلاميّة تتلاقى، اكثر ما تتلاقى، عند الغزّالي[1]».

ولئن اخذ الغزالي الشيء الكثير عن المسيحيّة، فقد أخذ مفكّرو المسيحيّة، من شرقيّين وغربيّين، عن الغزالي اكثر من ذلــك. فابن العبري في الشرق، ورامون مَرتي في الغرب أخذا عن الغزالي ما أيّدا به آراءهما. والقديس توما الاكويني، الذي نقد الغزالي نقداً مرّاً، وصف رؤية الله في الآخرة كما وصفها الغزالي[2]. ولا ريب في أن دانتي، في «ملهاته الالهيّة» استعان بما كتبه الغزالي حول «المعراج». وقد وجد آسين بالاسيوس في مؤلفات الغزالي صورة سابقة لما يسمّونه «رهان بسكال» كما وجد شبهاً غريباً بين المفكّرَين في طرق المعرفة الدينيّة التي لا تعتمد على العقل بل على القلب والذوق.

١ – الغزالي والفلسفة

قلنا إنّ الغزالي عرف الفلسفة معرفة تامّة لانه أكب على دراستها وتفهّمها ما يقرب من ثلاث سنوات ألّف بعدها كتاب «تهافت الفلاسفة»، وفيه عرض الفلسفة كما وجدها عند إخوان الصفاء والفارابي وابن سينا، من غير تمييز بين الحق والباطل. ورأى انّ الفلاسفة، على كثرة أصنافهم، يلزمهم وصمة الكفر والالحاد، «وأنهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلاثة اقسام:

١ – الدهريّون: وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبّر العالم القادر، وزعموا انّ العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة، والنطفة من حيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً. **وهؤلاء هم الزنادقة**.

---

(١) A. J. Wensinck: La pensée de Ghazzâli, p. 201.

(٢) راجع Wensinck: Bar Hebraeus Book of the dove et Asin Palacios: Los precedentes musulmanes del « Pari » de Pascal.

٢ ـ **الطبيعيّون** : وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات... فرأوا فيها من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطرّوا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم... إلا أنّ هؤلاء ظنّوا أنّ القوّة العاقلة في الانسان تابعة لمزاجه، وأنها تنعدم بانعدام مزاجه... فذهبوا الى أنّ النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنّة والنار، والقيامة والحساب... **وهؤلاء ايضاً زنادقة** .

٣ ـ **الإلهيّون**: وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وأفلاطون وارسطاطاليس... ثمّ رد ارسطاطاليس على سقراط وأفلاطون ومن كان قبلهم من الإلهيّين... إلاّ أنه استبقى من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع منها **فوجب تكفيره وتكفير متّبعيه من متفلسفة الاسلاميّين** كابن سينا والفارابي وأمثالهم » . لكنّ هذا التكفير لا يشمل جميع ما نقل عن أرسطو ؛ فيقسم الغزالي علومه الى ستة اقسام: رياضيّة، ومنطقيّة، وطبيعيّة، وإلهيّة، وسياسيّة، وخلقيّة .

أمّا الرياضيّة « فليس يتعلّق منها شيء بالعلوم الدينيّة نفياً واثباتاً، بل هي أمور برهانيّة لا سبيل إلى انكارها بعد فهمها ومعرفتها، لكنها ولّدت آفتين اتينا على ذكرهما[1] .

وأمّا المنطقيّات فلا يتعلّق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، لكنّ لها آفة أيضاً[2] .

وأمّا علم الطبيعيّات، فهو بحث عن أجسام العالم والسموات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار، والمركبة كالحيوان والنبات والمعادن وما تحتها، وعن اسباب تغيّرها وامتزاجها . وليس من شروط الدين إنكار ذلك العلم إلاّ في مسائل ذكرها الغزالي في « تهافت الفلاسفة » .

وأمّا الإلهيّات، ففيها أكثر أغاليطهم ؛ ويعيد الغزالي مجموع ما غلطوا فيه الى عشرين أصلاً، يكفّرهم في ثلاثة منها، ويبدعهم في سبعة عشر، كما سنرى .

---

(١) راجع ما قبل، ص ٤٠ و ٤١ .
(٢) المنقذ من الضلال، ص ٢١ .

وأمّا السياسيّات، فجميع كلامهم فيها يرجع الى الحكَم المصلحيّة المتعلّقة بالامور الدنيويّة السلطانيّة . ويرى الغزالي – ولا ندري من أين جاء بذلك – أنهم أخذوها من كتب الله المنزلة على الانبياء، ومن الحِكَم المأثورة عن سلف الاولياء .

وأمّا الخلقيّة، فجميع كلامهم فيها يرجع الى حصر صفات النفس واخلاقها، وذكر اجناسها وأنواعها، وكيفيّة معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها عن كلام الصوفيّة... ومزجوها بكلامهم توسلًا بالتجمّل بها الى ترويج باطلها . ويرى الغزالي ضرورة الابتعاد عن هذه الكتب لآفتين، آفة في حق القابل، وآفة في حق الرادّ . أما الأولى، فلأنّ « مَن نظر في كتبهم، كاخوان الصفا وغيرهم، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكَم النبويّة والكلمات الصوفيّة، ربما استحسنها وقبلها، وحسُن اعتقاده فيها، فتسارع الى قبول باطلهم الممزوج به » ؛ وأما الثانية، فلأنه قد يرفض فعلهم، فيرفض أيضاً ما مزجوه به من الصواب، ظنّاً منه أنه من مولّداتهم[1] .

وقبل ان يعالج الغزالي آراء الفلاسفة الباطلة بالنقد، راح في كتاب « مقاصد الفلاسفة » يعرض مذهبهم بدقّة وأمانة ووضوح، لأن « الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها مُحال، بل هو رمي في العماية والضلال ».

وبعد الفراغ من « مقاصد الفلاسفة » كتب الغزالي كتاب « تهافت الفلاسفة » ذكر فيه عشرين مسألة :

المسألة الأولى إبطال مذهبهم في أزليّة العالم .

الثانية إبطال مذهبهم في ابديّة العالم .

الثالثة بيان تلبيسهم في قولهم إنّ الله صانع العالم وإنّ العالم صنعه .

الرابعة في تعجيزهم عن إثبات الصانع .

---

(١) الموجع ذاته، ص ٢٥ و ٢٦ .

الخامسة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .

السادسة في إبطال مذهبهم في نفي الصفات .

السابعة في إبطال قولهم انّ ذات الاوّل لا ينقسم بالجنس والفصل .

الثامنة في إبطال قولهم انّ الاوّل موجود بسيط بلا ماهيّة .

التاسعة في تعجيزهم عن بيان أنّ الاوّل ليس بجسم .

العاشرة في بيان أنّ القول بالجوهر ونفي الصانع لازم لهم .

الحادية عشر في تعجيزهم عن القول بأنّ الاوّل يعلم غيره .

الثانية عشر في تعجيزهم عن القول بانه يعلم ذاته .

الثالثة عشر في إبطال قولهم انّ الاوّل لا يعلم الجزئيّات .

الرابعة عشر في قولهم انّ السماء حيوان متحرّك بالإرادة .

الخامسة عشر في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرّك للسماء .

السادسة عشر في إبطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات .

السابعة عشر في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

الثامنة عشر في قولهم انّ نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

التاسعة عشر في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشريّة .

العشرون في إبطال إنكارهم لبعث الاجساد مع التلذّذ والتألم في الجنّة والنار باللذّات والآلام النفسانيّة[١] .

وقد كفّرهم في مسائل ثلاث منها، هي قولهم بازليّة العالم، وإنكارهم حشر الاجساد، ومعرفة الله للجزئيّات، وبدّعهم في المسائل الباقية .

(١) تهافت الفلاسفة، ص ١٨ — ٢٠ .

أ – قدم العالم :

حاصل قول الفلاسفة أنّ العالم قديم « وأنّ تقدُّم الباري عليه كتقدُّم العلّة على المعلول وهو تقدُّم بالذات والرتبة، لا بالزمان... لأنه لا يُتصوَّر أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلًا[١] » .

أمّا ادلّتهم على قدم العالم فتنحصر فيما يلي :

١ – يستحيل صدور حادث من قديم، لأنّا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلًا، فلأنه لم يكن لوجود العالم مرجّح، وكان العالم ممكناً صرفاً . فإذا حدث بعد ذلك، وُجد المرجّح؛ ولكن : لماذا حدث هذا المرجّح الآن ولم يحدث من قبل ؟ وان كان الله غير قادر على الإحداث ثم اصبح قادراً، فكيف حدثت هذه القدرة؟ أو لم يكن له غرض وأصبح له غرض، ولكن كيف حدث هذا الغرض؟ فإن قيل : لم يكن الله مُريداً ثم صار مريداً، فكيف حدثت الإرادة ؟ وأين حدثت ؟ أفي ذاته ؟ – كلا، لأنه ليس محلاً للحوادث ؟ او في غير ذاته ؟ – كلا، لأنّ حدوث الارادة في غير ذاته لا تجعله مريداً .

أجاب الغزالي : ماذا يمنع من ان تكون الارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه ؟ ولربما قال قائل : « ان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يُتصوَّر تأخر المقصود إلاّ بمانع . وقد وُجد الموجِب بتمام شروطه ولم يبقَ أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجَب[٢] » . فيجيب الغزالي على هذا الاعتراض بقوله : ما هو الدليل المنطقي على ذلك، وما فضلكم على مخالفيكم الذين يعتقدون حدوث العالم بإرادة قديمة ؟ وإن قيل ان الأوقات متساوية في جواز تعلّق الارادة بها، فما الذي ميّز وقتاً معيّناً عمّا قبله وعمّا بعده ؟ يجيب الغزالي على هذا بانّ الارادة هي ما يمكّن من تمييز الشيء عن مثله ؛ وارادة الله

(١) المرجع ذاته، ص ٢١–٢٢ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٨–٢٩ .

مطلقة، أي انها تختار هذا الوقت دون سواه، دون ان يكون لذلك سبب إلاّ الارادة ذاتها، والاّ فما معنى الارادة المطلقة ان كانت مقيّدة ؟

٢ ـ الله متقدّم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدّم الواحد على الاثنين، وبالمعلوليّة كتقدّم حركة الشخص على حركة ظلّه، والحركتان متساويتان بالزمان. فإن أُريد بتقدّم الباري على العالم هذا النوع من التقدّم، لزم ان يكونا حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً[1]؛ وإن قيل إن الله متقدّم على العالم والزمان، لا بالذات بل بالزمان، فاذن، قبل وجود العالم والزمان، زمان كان فيه العدم معدوماً، إذ كان العَدَم سابقاً على الوجود وكان الله سابقاً بمدّة محدودة في طرفها الآخر، غير محدودة في طرفها الأوّل . فإذن قبل الزمان، زمان لا نهاية له، وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزّمان .

يجيب الغزالي قائلًا : نعني بقولنا انّ الله متقدّم على العالم والزمان أنّه كان، ولا عالَم، ثم كان ومعه عالم . ففي الحالة الاولى نفرض وجود ذات واحدة هي ذات الله، وفي الثانية ذاتين، هما ذات الله وذات العالم، وليس من الضروري أن نفرض وجود شيء ثالث هو الزمان .

٣ ـ كل حادث فالمادّة تسبقه إذ لا يستغني الحادث عن مادّة؛ فلا تكون المادّة حادثة، وانّما الحادث الصوَر والأعراض والكيفيّات عن المواد . وبيان ذلك أنّ كل حادث قبل حدوثه لا يخلو إمّا أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود . والفرضان الثانيان لا يصحّان في العالم، فيبقى أنه ممكن الوجود . لكنّ إمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه فلا بدّ له من محلّ يُضاف اليه، ولا محلّ إلاّ المادّة فيضاف اليها، كما نقول : هذه المادّة قابلة للحرارة والبرودة، أو السواد والبياض، أو الحركة والسكون، فيكون الامكان وصفاً للمادّة لا شيئاً قائماً بذاته[2] .

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٢ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٩ .

ويجيب الغزالي أنّ الامكان والامتناع والوجوب قضايا عقليّة لا تحتاج الى موجود حتّى تُجعل وصفاً له . فلو استدعى الامكان شيئاً يضاف اليه، لاستدعى الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضاف اليه، وليس الامتناع شيئاً موجوداً .

ب ـ معرفة الله الجزئيات :

يقول الفلاسفة إنّ الله لا يعرف الجزئيّات إلا بنوع كلّي[1]، وبرهانهم على ذلك أنّ الحوادث متغيّرة، والعلم يتبع المعلوم في تغيُّره، واذا تغيّر العلم تغيّر العالِم لا محالة، والتغيُّر على الله محال .

يجيب الغزالي أن العلم إضافة الى ذات العالم، فاذا تغيّرت هذه الاضافة بقيت الذات على حالها، كما لو كان إنسان على يمينك فانتقل الى شمالك يكون هو المتغيّر لا أنت . ومن جهة أخرى لو كان تغيّر العلم يغيّر شيئاً في ذات العالم، ألا يُحدث تعدُّده تعدُّداً في هذه الذات ؟ فالعلم بالانسان والعلم بالحيوان والعلم بالنبات علوم مختلفة، والانواع والاجناس والعوارض لا حصر لها ولا نهاية، وهي مختلفة، والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد، ثم يكون ذلك العلم هو ذات العالِم من غير مزيد عليه[2] ؟ ثم يلاحظ أنّ الفلاسفة يقولون بقِدم العالم ويجيزون التغيُّر فيه، فلماذا لا يجيزون التغيُّر في الله ؟

ج ـ حشر الاجساد :

يعتقد الفلاسفة بقاء النفس بعد الموت، إما في لذّة وإما في ألم. وتتفاوت طبقات الناس في درجات اللذّة والألم . وأهم أسباب الشقاء تحصل عن الجهل، لكن النفس الجاهلة المنشغلة بالبدن في هذه الحياة لا تشعر بشقائها، كما أنّ الخائف لا يشعر بالألم .

يجيب الغزالي قائلًا : نحن « لا ننكر أنّ في الآخرة أنواع من اللذّات أعظم

(١) راجع الصفحة ٢٢٨ من هذا الكتاب .

(٢) التهافت، ص ٢٣٣ .

من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، **ولكننا عرفنا ذلك بالشرع**»، وإنما أنكرنا عليهم دعواهم معرفة ذلك بمجرّد العقل[١] .

« فإن قيل : وقد دلّ الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد... فنطالبهم بإظهاره، ولهم فيه مسالك » . ويقول الفلاسفة انّ العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة أقسام .

أ ــ إما ان يقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة، أمّا النفس فلا وجود لها، كما ذهب اليه بعض المتكلّمين، فيكون **العود إعادة الله للبدن** الذي انعدم بالموت .

ب ــ وإما ان يقال: النفس باقية بعد الموت، والمعاد هو **ردّ البدن اليها بجميع أجزائه** بعينها .

جـ ــ وإما ان يقال : النفس باقية والمعاد هو **ردّ البدن باجزائه او بغيرها** ، لأنّ المادة لا التفات لها، والانسان ليس إنساناً بها بل بالنفس .

وجميع هذه الافتراضات باطلة .

أما الأوّل فلأنّ استئناف الخلق هو إيجاد **لمثل ما كان لا لعين ما كان**، لانّ ما ينعدم لا يعود الى الكون . وليس الانسان إنساناً ببدنه، اذ قد يصير بدن الفرس غذاء للانسان فيتخلّف منه نطفة يحصل منها انسان، فلا يقال الفرس انقلب انساناً، بل الفرس فرس بصورته لا بمادّته، وقد انعدمت الصورة وما بقي الاّ المادّة.

وأما الثاني فلأنّ أجزاء البدن تنحلّ بعد الموت او تأكلها الطيور والديدان وتستحيل دما وبخاراً وهواءً وغير ذلك، فيصبح من الصعب جمعها . واذا فرضنا ذلك نظراً الى قدرة الله، فما حال الإنسان الذي تغذّى بلحم انسان، والى أيّ منهما تعود المادّة الواحدة، ألآكل أم للمأكول ؟ ولا يمكن ردّ نفسين الى جسد

(١) التهافت، ص ٣٥٤ .

واحد، كما بيّن ابن سينا . ومن جهة اخرى، نرى المادّة الواحدة تصبح نباتاً، فتأكلها الدواب فتصير بدناً لها، ثم نأكل الدواب فتصير بدناً لنا، ثم نعود الى التراب والنبات والحيوان والإنسان، دوراً، فتكون المادّة الواحدة بعدنا لأناس كثيرين؛ زد على ذلك أنّ النفوس المفارقة للابدان غير متناهية، والابدان أجسام متناهية، فلا تفي المواد التي كانت مواد الانسان بأنفس الناس كلّهم بل تضيق بهم[1] .

وأمّا الثالث، فلأنّ المواد متناهية محصورة والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفي بها؛ ومن جهة أخرى، يؤدّي هذا الافتراض الى قبول مبدإ التناسخ لانّه يعني أن النفس بعد خلاصها من البدن تعود الى تدبير بدن آخر، وهذا ما ابطل ابن سينا إمكانه .

يردّ الغزالي على الاعتراض الاخير مستنداً الى الشرع، لا الى البرهان العقلي؛ ثم يضيف قائلًا انّ الانسان بنفسه لا ببدنه، والبدن يتبدّل من الصغر الى الكبر ويظلُ الانسان إنساناً بعينه؛ والمهم هو أن يعاد الى الانسان آلة تمكّنه من اللّذات والآلام الجسمانيّة؛ فاذا أُعيدت اليه آلة، أيّة آلة كانت، مثل الاولى، كان ذلك عوداً محقّقاً .

أمّا تناهي المادّة وعدم تناهي الانفس فمردود، لانّ العالم في رأي الفلاسفة قديم، والنفوس محدثة، فلا تكون أكثر من المواد. ولو كانت أكثر منها، أيستحيل على الله استئناف خلق مواد جديدة لها ؟

أما التناسخ، فينكره الغزالي في هذا العالم؛ وأمّا الحشر فيؤمن به، سُمّي تناسخاً أو لم يُسَمّ، لأنّ الشرع ورد به .

وهل يصعب على الذي يجعل من النطفة القذرة في رحم آدميّة أعضاء مختلفة لحميّة وعصبيّة وعظميّة وعرقيّة وغضروفيّة وشحميّة فيكون منه العين على سبع

(١) التهافت، ص ٣٦٢ .

طبقات مختلفة في المزاج، واللسان، والاسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع تجاورهما، أن يُعيد من العظام النخِرة إنساناً كاملاً [١] ؟

هذا مجمل ردود الغزالي على الفلاسفة في هذه القضايا الثلاث. ونحن نعلم أنّ الغزالي اعتمد في ردوده على شرح يحيى النحوي على مذهب أرسطو. فقد قال البيهقي في كتابه: « تاريخ حكماء الاسلام » عن يحيي النحوي: وأكثر ما أورده الامام حجّة الاسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي. « ويذكر الشهرزوري أنّ الغزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوي، وخاصّة في إبطال نظريّة قدم العالم ردًّا على بروقلس الذي كان يقول بها [٢] ». وسنرى، عند دراستنا « لتهافت التهافت » لابن رشد، كيف ردّ فيلسوف الاندلس على حجّة الاسلام.

٢ – الغزالي وعلم الكلام

كان الغزالي متكلّماً، وقد درّس علم الكلام في نظاميّة بغداد، وألّف فيه، فتابع ذلك التقليد الذي بدأه الاشعري، وسار عليه الباقلاّني وإمام الحرمين أستاذ الغزالي في نيسابور. لكنّه رأى في هذا العلم نقصاً لسببين: الاوّل، لأن نفعه سلبيّ، أي أنّ « مقصوده حفظ عقائد السنّة على أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة »، فلم ينشأ الكلام إلاّ بعد أن « ألفى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنّة فلهجوا بها وكادوا يشوّشون عقيدة الحق على أهلها ». فكان الكلام « للكشف عن تلبيسات أهل البدَع »، ولم يكن لاظهار الحقيقة والبرهان عليها. والسبب الثاني، **أنّ البرهان يستند الى التقليد**، أي أنّ المتكلمين « اعتمدوا على مقدّمات تسلّموها من خصومهم اضطرّهم الى تسليمها إمّا التقليد، او إجماع الأئمّة، او مجرّد القبول من القرآن والاخبار. وكان أكثر خوضهم في

(١) المرجع ذاته، ص ٣٧٠ – ٣٧١.

(٢) راجع ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ٢٠٩.

استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلّماتهم ، وهذا قليل النفع في حقّ من لا يسلّم سوى الضروريّات شيئاً أصلاً[١] » .

وقد حدّد الغزالي علم الكلام بوضوح في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد »، وقال إنه يبحث في ذات الله وصفاته القديمة وصفاته العقليّة وأحوال الانبياء والأئمّة، وفي أحوال الموت والحياة والقيامة والبعث والحشر والحساب ورؤية الله . « وأهل النظر في هذا العلم يتمسّكون أوّلاً بآيات الله تعالى من القرآن، ثم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم بالدلائل العقليّة والبراهين القياسيّة، وأخذوا مقدّمات القياس الجدلي والعناديّ ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفي[٢]». وفيما يعترف الغزالي بقيمة هذا العلم وبضرورته، يضيف : « اعلم أنّ الادلّة التي نحرّمها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب ؛ والطبيب المستعملها، ان لم يكن حاذقاً، ثاقب العقل، رصين الرأي، كان ما يفسده بدوائه أكثر ممّا يُصلحه[٣] » . ويقول في موضع آخر : « الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه الا لأحد شخصين : رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي، ولا بخبر نقلي عن الرسول فيجوز أن يكون القول المرتّب الكلامي دافعاً شبهته ودواء له في مرضه... والثاني شخص كامل العقل، راسخ القدم في الدين، ثابت الايمان، يريد ان يحصّل هذه الصنعة ليداوي بها مريضاً اذا وقعت له شبهة، وليفحم به مبتدعاً اذا نبغ، وليحرس به معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه[٤]».

ولعلّ أعنف حملة تعرّض لها علم الكلام، هي الحملة التي شنّها عليه الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين »، حيث يشبّه المتكلّمين بحرّاس في طريق الحجّ، وحيث يقول : « ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلّة التي يُنتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ؛ وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وهي من

(١) المنقذ، ص ١٥ .
(٢) الرسالة اللدنية، في الجواهر الغوالي، ص ٢٨ .
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٦ .
(٤) فيصل التفرقة، في الجواهر الغوالي، ص ٩٩ .

البدَع كما سيأتي بيانه، وإمّا مشاغبة بالتعلّق بمناقضات الفِرَق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترّهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الاسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلّق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الاوّل... فأما معرفة الله وصفاته وأفعاله... فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد ان يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه... والصحابة... لم يكن تقدُّمهم بالكلام والفقه، بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها... وما ينال به الفضل عند الله شيء، وما ينال به الشهرة عند الناس (يعني علم الكلام) شيء آخر[1] » . ولعلم الكلام ضرر، فهـو يثير الشبهات في العقائد ويجـــرّ الى جدل عقيم ومناظرات تولـد التعصّبات الفاحشة والخصومات .

لعلّ هذه الآراء لا تعبّر عن فكرة الغزالي الاخيرة في الموضوع. فهو في «الرسالة اللدنيّة» يقول إنّ «علم التوحيد هو أشرف العلوم وأجلّها وأكملها؛ وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء، كما قال صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام : « طلب العلم فريضة على كلّ مسلم[2] » . ويقول في موضوع آخر : «وهؤلاء القوم مخصوصون بالكلام في الاصول وعلم التوحيد، ولقبهم المتكلّمون، فان اسم الكلام اشتهر على اسم التوحيد[3] » .

ومهما يكن من موقف الغزالي تجاه الكلام، فإنّه ظلّ متكلّما ، احتفظ بالقضايا الرئيسيّة التي عالجها الاشعري، ودافع عنها. لكنّه يختلف عمن تقدّمه من المتكلّمين بالطريقة التي عالج بها هذه القضايا، وبالجوء الى منطق أرسطو للدفاع عنها. وهو أوّل متكلّم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجويني قد شقّ طريقه دون أن يعبّدها، فأصبحت طريقة المحدثين، كما يسميهم ابن خلدون . وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها في « تهافت الفلاسفة » وفي « كتاب الردّ على

(١) احياء علوم الدين، ١، ص ٢٩ .

(٢) الرسالة اللدنية، ص ٢٢ .

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٨ .

الباطنيّة » الذين يعتبرهما الغزالي نفسه من جنس علم الكلام [١]، كما ظهرت في « قواعد العقائد » و « الرسالة القدسيّة » .

٣ ـ الغزالي والباطنيّة

حارب الغزالي الفلاسفة، ونقد المتكلّمين، لكنّه لم يهاجم فرقة من الفرق بالعنف الذي هاجم به الباطنيّة. ولم تكن الباطنيّة بأشدّ خطراً على الاسلام من الزنادقة والمجوس مثلاً، بل كان خطرهم على الخلافة التي راحوا يهدّدونها بعد أن قويت شوكتهم وانتشرت دعوتهم انتشاراً واسعاً. فموقف الغزالي من الباطنيّة كان سياسيّاً بقدر ما كان دينيّاً، أو أكثر من ذلك. وقد أقرّ الغزالي نفسه، في أوّل كتاب « المستظهري، أو كتاب فضائح الباطنيّة وفضائل المستظهريّة » أنه لم يزل مدّة المقام في بغداد « متشوّقاً الى أن يخدم المواقف المقدّسة النبويّة الاماميّة المستظهريّة، ضاعف الله جلالها ومدّ على طبقات الخلق ظلالها، بتصنيف في علم الدين يقضي به شكر النعمة ويقيم به رسم الخدمة فيجتني بما يتعاطاه من الكلفة ثمار القربة والزلفة » . ثم يتبع ذلك إقرار آخر لا يليق برجل علم كالغزالي، إذ يقول: « ولكنّي احتجب الى التّواني لتحيُّري في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف، وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت هذه الحيرة تغيِّر فيّ وجه المراد، وتمنع القريحة عن الاذعان والانقياد، حتى خرجت الاوامر الشريفة المقدّسة النبويّة المستظهريّة بالاشارة الى الخادم في تصنيف كتاب في الردّ على الباطنيّة [٢] » .

فلم تكن الغاية من دراسة مذهب الباطنيّة البحث عن الحقيقة، كما يذكر ذلك في المنقذ من الضلال، بل الامتثال لأمر امير المؤمنين المستظهر بالله، الذي كان يريد كتاباً من إمام معروف يثبت إمامته وزعامته الروحيّة والزمنيّة، ويهدم إدّعاء أخصامه الذين ينادون بإمام معصوم هو وحده الإمام الشرعي .

(١) انظر « جواهر القرآن »، ص ٢٦ .
(٢) المستظهري، ص ١ .

لذلك نرى الغزالي، في كتابه هذا، وفي كتب اخرى غيرها ألّفها في الموضوع ككتاب «حجّة الحق»، وكتاب «فصل الخلاف» وغيرهما، يحاول جهده هدم نظريّة الإمام المعصوم: «فنرى أن نشتغل بالردّ عليهم فيما اتفقت كلمتهم وهو إبطال الرأي والدعوة الى التعلّم من الامام المعصوم، فهذه عمدة معتقدهم وزبدة محضهم، فلنصرف العناية اليه، وما عداه، فينقسم الى هذيان ظاهر البطلان، والى كفر مسترق من الثنويّة والمجوس[1]».

يرى الغزالي، مع التعليميّة أنّ العقل ليس مستقلاًّ بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات[2]». ولكنّ المعلّم المعصوم في رأيه هو محمد: «فإذا قالوا: «هو ميت»، فنقول: «معلّمكم غائب». فإذا قالوا: «معلّمنا قد علّم الدعاة وبثّهم في البلاد...»، فنقول: «ومعلّمنا قد علّم الدعاة وبثّهم في البلاد وأكمل التعليم»، اذ قال الله تعالى: «اليومَ أكملت لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي[3]». ولئن قالت التعليميّة بضرورة وجود المعلم المعصوم للحكم في القضايا التي لم يأت الشرع على ذكرها، فيجيب الغزالي: «نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله عليه السلام الى اليمن: أن نحكم بالنصّ عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه[3]».

ويذكر الغزالي مقدّمات يقول بها الباطنيّة ليثبتوا إمامة الخليفة الفاطمي بمصر ووجوب طاعته والتعلم منه لينالوا سعادة الدنيا والآخرة:

مقدّمة أولى : كلُّ ما يُتصوّر الخبر عنه ففيه حق وباطل.

مقدّمة ثانية : تمييز الحق عن الباطل واجب لا يستغني عنه أحد في دينه ودنياه.

مقدّمة ثالثة : معرفة الحق يصل اليها الانسان بنفسه او من غيره بتعلّم.

---

(١) المستظهري، ص ٨–٩.
(٢) المنقذ، ص ٢٧.
(٣) المرجع ذاته، ص ٢٩.

مقدّمة رابعة : انّ الذين يدّعون العلم كثيرون، وأقوالهم متعارضة، فيجب ان يكون المعلم المعصوم واحداً .

مقدمة خامسة : لا يجوز ان يخلو العالم من معلم معصوم وإلاّ فسدت امور الخلق في الدين والدنيا .

مقدّمة سادسة : لا يجوز لهذا المعلم أن يخفي نفسه لان في ذلك كتمان للحق وهو ظلم يناقض العصمة .

مقدّمة سابعة : إن كان في العالم مدّعيان التبس علينا تمييز المحِق عن المبطل، وان لم يكن إلاّ مدّعٍ واحد فهو ذلك الإمام المعصوم .

مقدّمة ثامنة : قد عُلِم قطعاً انه لا أحد في عالم الله يدّعي أنه الامام الحق، والعارف باسرار الله في جميع المشكلات، النائب عن رسول الله في جميع المعقولات والمشروعات، العالِم بالتنزيل والتأويل علماً قطعيّاً لا ظنيّاً إلا المتصدّي للامر بمصر .

النتيجة : فإذن هو الامام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلّم حقائق الحق وتعرُّف معاني الشرع منه[١] . فيجيب الغزالي على ذلك بمنهجين الاوّل جُملي والثاني تفصيلي .

أما الجملي، فيرتكز على ما يلي :

إن كنتم عرفتم هذه المقدّمات ضرورةً، فهل يعجز أخصامكم عن أن يقولوا : نحن نعرف بطلانها ضرورة أيضاً . والاشياء الضروريّة مشتركة لجميع ذوي العقول السليمة فكيف يخالفكم بعض ذوي العقول السليمة في مذهبكم ؟

(١) المستظهري، ص ١٥ — ١٦ .

أو كنتم ادعيتم معرفتها بالنظر العقلي والقياس، فانّكم تناقضون أنفسكم بأنفسكم لانّكم لا تؤمنون بقدرة العقل، وتقولون بضرورة اللجوء الى إمام معصوم لاقرار الحق»[١] .

أمّا التفصيلي، فيقول فيه الغزالي : « لا ينبغي أن نخوض معهم في التفصيل بل نقتصر على أن نقول لهم: كلُّ ما عرفتموه من مذهبكم من صدق الامام وعصمته، وبطلان الرأي ووجوب التعليم، بماذا عرفتموه، ودعوى الضروره غير ممكن؟ فيبقى النظر والسّماع؛ وصدق السمع أيضاً لا يُعرف ضرورة؛ فيبقى النظر، وهذا لا مخرج عنه[٢] » .

والغزالي لا ينكر التعلّم، ويرى أن العلوم تنقسم الى ثلاثة اقسام، « قسم لا يمكن تحصيله إلاّ بالسماع والتعلّم، كالاخبار عمّا مضى من الوقائع، ومعجزات الانبياء، وما يقع في القيامة واحوال الجنّة والنار، وهذا لا يُعرف الا من النبي المعصوم أو بالخبر المتواتر عنه... والقسم الآخر، من العلوم النظريّة العقليّة وليس في الفطرة ما يُرشد الى الادلّة فيه، بل لا بُدّ فيه من التعلّم، لا ليُقلّد المعلّم فيه بل ليثبته المعلّم على طريقه ... وليكن المعلّم من كان، ولو أفسق الخلق واكذبهم؛ فانّا لسنا نقلّده، بل نتنبّه بتنبيهه فلا نحتاج فيه الى معصوم وغير معصوم ... القسم الثالث، العلوم الشرعيّة الفقهيّة وهو معرفة الحلال والحرام، والواجب والندب، وأصل هذا العلم من صاحب الشرع ... ولا حاجة في هذا القسم الى إمام معصوم بل لا يغني الامام المعصوم، فانّه لا يزيد على صاحب الشرع[٣] » .

ويجيب الغزالي على المقدّمة السابعة من مقدّمات الباطنيّة بقوله : « بماذا عرفوا أنّه لا مدّعي للعصمة ولا مصرّح بها في اقطار العالم سوى شخص واحد ؟ فلعلّ

---

(١) المستظهري، ص ١٧ .

(٢) المستظهري، ص ٢٣ .

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٣ – ٢٤ .

في اقصى الصين او في اطراف المغرب من يدّعي شيئاً من ذلك ... وبالواقع لقد سمعنا انه قد ادّعى العصمة والنبوّة والربوبيّة اناس كثيرون، فلا تظنّوا انّ هذه الحماقة مقصورة عليكم [١] » . او لم يؤلّه النصارى عيسى وبعض الروافض عليّاً .

أما المقدّمة الثامنة، فباطلة أيضاً، لان صاحبهم لا يدّعي العصمة بل بعض دعاته يدّعونها له .

ثم ينتقل الغزالي الى إبطال القول في أنّ الامام لا بدّ ان يكون معصوماً من الخطإ والزلل والكبائر والصغائر فيقول : « بماذا عرفتم صحّة كونه معصوماً ووجود عصمته ؟ أبضرورة العقل، او بنظره، او سماع خبر متواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ » ليس ذلك بالخبر المتواتر ؛ لانّ كافة الخلق تشترك في دركه ؛ « وان ادّعيتم ذلك بنظر العقل، فنظر العقل عندكم باطل، وان سمعتم من قول إمامكم انّ العصمة واجبة للامام، فلِمَ صدّقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر [٢] ؟ »

يقرّ الغزالي مع الباطنيّة وسائر أصناف الاسلام، مـــا عدا عبد الرحمن بن كيسان بضرورة وجود إمام، لان ذلك أمر ضروري في حفظ الاسلام ؛ ولكنه يؤكّد ان هذا الامام هو المستظهر بالله. وبرهانه على ذلك، انه اذا كان إمامان، فلا بدّ ان يكون احدهما كاذباً والآخر صادقاً . ومن شروط الامامة صحّة العقيدة وسلامة الدين ؛ وقد بيّن الغزالي فساد عقيدة الباطنيّة القائلة بإلهين قديمين، اي السابق واللاحق (وهما إلها النور والظلمة عند الثنويّة) والمنكرة للحشر والنشر والجنّة والنار ؛ ومن شروطها الاجماع وقد أجمع على صحّة إمامة المستظهر « أئمة العصر وعلماء الدهر بل جماهير الخلق وأقاليم الارض في اقصى المشرق وفي اقصى المغرب... الاّ شرذمة الباطنيّة، ولو جُمع قضّهم وقضيضهم وصغيرهم وكبيرهم، لم يبلغ عددهم عدد أهل بلدة واحدة من متّبعي الإمامة العبّاسيّة [٣] » .

(١) المرجع ذاته، ص ٢٩ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٣٩ .
(٣) المرجع ذاته، ص ٦٢ .

« أما الصفات الأربع المشروطة لصحّة الامامة في الامام المستظهر بالله، أمير المؤمنين، وان إمامته على وفق الشرع وأنه يجب على كل مفتٍ من علماء الدهر ان يفتي على القطع بوجوب طاعته عـلى الخلق، وتفوز اقضيته بالحق، وبصحّة توليته للولاة، وتقليده للقضاة، وصرف حقوق الله اليه[1] » فهي النجدة، والكفاية، والورع، والعلم، « وكلها متوافرة في الخليفة) ما عدا الاخيرة وهي ليست مما لا بدّ منه في الامامة ضرورة، بل الورع الداعي الى مراجعة أهل العلم فيه كاف؛ فإذا كان المقصود ترتيب الامامة على وفق الشرع، **فأيُّ فرق بين ان يعرف حكم الشرع بنظره او يعرفه باتّباع أفضل أهل زمانه**[2] » ؟

الله في نظر الغزالي

ينظر الغزالي الى الله نظرة المسلم السنّي . وبالرغم من العناصر العديدة التي امتزجت برأيه فيه تعالى، من أفلاطونيّة حديثة ومسيحيّة وغيرهما، فإنه لم يخرج عن نطاق التعاليم الاسلاميّة في هذا الموضوع الخطير الا ّ في مواضع يسيرة سنأتي على ذكرها بإسهاب .

١ – وجود الله :

يستطيع الانسان معرفة الله بفطرته التي جُبل عليها؛ فإذا أعمل الفكر في خلق السماء والعالم، وفي عجائب المخلوقات، وأنعم النظر في ما حواه هذا الكون « من بدائع الخلق، وعجائب الصنع، وما ظهر في مخلوقاته من الحِكَم آياتٍ بيّناتٍ وبراهين واضحة ودلائل دالا ّتٍ على جلال باريها وقدرته... وما حواه العالم العلوي من الملائكة، وما فيها من الخلق العظيم[3] »، لا يسعه الا ّ ان « يرفع نظره الى هذا العظيم، ويستدلّ بهذا الخلق العظيم على قدرة هذا الخالق العظيم،

(١) المرجع ذاته، ص ٦٨ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٧٦ .
(٣) عجائب المخلوقات واسرار الكائنات، ص ٧٩–٨١ .

وعلى جلاله وقدرته وعلمه ونفوذ مشيئته واتقان حكمته في بريّته »؛ فالصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع .

ومع ذلك، فالغزالي على وجود الله براهين عدّة، شرعيّة وعقليّة . أما البراهين الشرعيّة، فمستمدّة من كتاب الله، لان « معرفة وجوده تعالى وأوّل ما يستضاء به من الانوار، ويُسلك من طريق الاعتبار، ما أرشد اليه القرآن . فليس بعد بيان الله سبحانه بيان... فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل، اذا تأمل بادنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظره في عجائب خلق الله في الارض والسماوات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكَم، لا يستغني عن صانع يدبّره، وفاعل يُحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرّفة بمقتضى تدبيره[1] » .

فإذن في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة الدليل . ولكنّ الغزالي، « على سبيل الاستظهار، والاقتداء بالعلماء النظّار » يأتي ببراهين عقليّة تثبت وجود الله وقدمه .

وأوّل هذه البراهين يرتكز على قانون السَّببيّة وهو « أنّ الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه ؛ والعالم حادث؛ فإذن لا يستغني في حدوثه عن سبب[2] » . أما البرهان على حدوث العالم، فهو أنّ الاجسام الموجودة فيه تحلُّ فيها الحوادث من تغيُّر وحركة وسكون ؛ والحركة والسكون متعاقبان، ولا بدّ من أن يكون تعاقبها حادثاً، لانه لو لم يكن حادثاً، وكانت كل حركة ناتجة عن حركة سبقتها، لارتقينا بالحركة الى ما لا نهاية له، وهذا محال .

وهذا الموجود قديم، «وبرهانه أنه لو كان حادثاً، ولم يكن قديماً، لافتقر هو ايضاً الى محدِث، وافتقر محدِثه الى محدِث، وتسلسل ذلك الى ما لا نهاية . وما تسلسل لم يتحصّل او ينتهي الى محدث قديم هو الاوّل، وذلك هو المطلوب الذي

(١) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٩٣ .
(٢) المرجع ذاته، ص ٩٤ .

سميناه صانع العالم، ومُبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه ... ومع كونه أزلياً أبدياً، ليس لوجوده آخر، فهو الاوّل والآخر، والظاهر والباطن، لانّ ما ثبت قِدَمه استحال عدمه[1] » .

والله تعالى **ليس بجوهر** متحيّز ؛ والبرهان على ذلك « أنّ كل جوهر متحيّز فهو مختص بحيّزه، ولا يخلو ان يكون ساكناً فيه أومتحركاً عنه، فلا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان ؛ وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث . ولو تصُوّر جوهر متحيّز قديم، لكان يُعقل قدم جواهر العالم . فإن سمّاه مسمٍ جوهراً، ولم يُرد به المتحيّز، كان مُخطئاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى » .

والله **ليس بجسم** مؤلّف من جواهر ؛ وقد بطل كونه جوهراً مخصوصاً بحيّز، فيبطل أيضاً كونه جسماً، لان الجسم لا يكون إلا جوهراً ومختصاً بحيّز .

والله **ليس بعرَض** قائم بجسم، أو حالّ في محلّ ؛ لانّ العرض لا يوجد خارجاً عن الجوهر، وبما أنّ جميع الجواهر حادثة، لزم ضرورة ان تكون الاعراض حادثة ايضاً . والله غير حادث لانه موجود منذ الازل، وهو الذي خلق الجواهر والاعراض .

والله **منزّه الذات** عن الاختصاص بالجهات ؛ فإنّ الجهات حادثة بحدوث الانسان، لانّ اليمين ما كان عن يمينه، واليسار ما كان عن يساره، والفوق ما كان فوق رأسه، والتحت ما كان تحت قدميه، والقدّام هو الجهة التي يتقدّم اليها بالحركة، والخلف هو ما يقابله . ولو كان الانسان مستديراً كالكرة لما كان لهذه الجهات وجود البتّة .

والله **مستوٍ على العرش** بالمعنى الذي أراده بالاستواء، اي بطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر :

قد استوى بِشرٌ على العراقِ　　　من غير سيفٍ ودمٍ مهراقِ

(١) المرجع ذاته، ص ٩٤ .

والله، مع كونه منزّهاً عن الصورة والمقدار، مقدّساً عن الجهات، مرئيّ بالاعين والابصار في الدار الآخرة. وليس في ذلك محال، فإنّ الرؤية نوع من الكشف والعلم، إلا أنها أتمّ وأوضح من العلم؛ فإذا جاز تعلّق العلم به وهو ليس في جهة، جاز تعلّق الرؤية به وهو ليس بجهة. وفي الجزء الرابع من الإحياء، يشرح الغزالي نوع هذه الرؤية بقوله: «الرؤية حق بشرط ان لا يُفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيّل متصوّر مخصوص بجهة ومكان، فإنّ ذلك مما يتعالى عنه ربّ الارباب علوّاً كبيراً، بل كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقيّة تامّة من غير تخيّل وتصوّر وتقدير شكل وصورة، فتراه في الآخرة كذلك؛ بل أقول المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة؛ ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح[1]». وكما جاز أن يرى الله الخلقَ، وليس في مقابلتهم، جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة؛ وكما جاز أن يُعلم من غير كيفيّة وصورة، جاز أن يرى كذلك.

والله **واحد لا شريكَ له**، فرد لا ندّ له؛ انفرد بالخلق والإبداع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضدّ له فينازعه ويناوئه. وبرهان ذلك قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (سورة الانبياء، آية ٢٢). وبيانه أنه لو كانا اثنين وأراد احدهما أمراً، فالثاني إن كان مضطرّاً الى مساعدته، كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً، ولم يكن إلهاً قادراً. وإن كان قادراً على مخالفته، كان الثاني قويّاً قاهراً، والاوّل ضعيفاً قاصراً، ولم يكن إلهاً قادراً[2]».

وهذه الاوصاف، والبراهين عليها، لا تنفع معرفتها إلا العقول الضعيفة، لانّ الواصلين الى معرفة الله «ينقسمون الى **الاقوياء**، ويكون اوّل معرفتهم بالله تعالى، ثمّ به يعرفون غيره، والى **الضعفاء**، ويكون اوّل معرفتهم بالافعال، ثمّ

(١) صفحة ٢٦٨–٢٦٩.
(٢) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٩٤–٩٦ بتصرف.

يترقّون منها الى الفاعل[1] » . والاقوياء هم ارباب البصائر، « فأرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا ورأوا الله معه، وربما زاد على هذا بعضهم فقال : « ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله »، لانّ منهم من يرى الاشياء به، ومنهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء، والى الاول الاشارة بقوله : « أوَ لم يكف بربّك أنه على كل شيء شهيد ؟ » (سورة السجدة، آية ٥٣) ؛ والى الثاني الاشارة بقوله : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم » (سورة السجدة، آية ٥٣) . فالاوّل صاحب مشاهدة، والثاني صاحب الاستدلال بآياته ؛ والاولى درجة الصدّيقين، والثانية درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين[2] » .

وهكذا نرى الغزالي المسلم السنّي، يتبنّى رأياً في الله يجعله اقرب الى مذهب افلوطين منه الى إله القرآن، فيعود لا يرى في الوجود إلا كائناً واحداً، أبدع كوناً لا حقيقة له في ذاته، ولا قدرة له على العمل . وقد يُظنّ انّ هذا الرأي يؤدّي الى الحلوليّة، لكنّ الواقع عكس ذلك، لانّ الحلوليّة تعتبر أن كلّ شيء هو الله، فيما يرى الغزالي أنّ الله هو كل شيء . وللغزالي رسالة سمّاها « مشكاة الانوار » ظهرت فيها نزعته الافلاطونيّة الحديثة باجلى مظاهرها . والرسالة تفسير للآية : « الله نور ما في السموات والارض. . . »، يبيّن فيها الغزالي أنّ النور الحق يفيض على العالم العلوي، ثمّ على العالم السفلي، حتى يصل الى قلب الانسان، وأنّ جميع الانوار الاخرى لا وجود لها في ذاتها، وانما استمدّت نورَها من هذا النور الحقّ .

ونحن اذا قارنّا بين نصوص الغزالي المختلفة، يبدو لنا الفرق بين المذهبين، المذهب السنّي والمذهب الافلوطيني . اما المذهب الاول، فقد عرضناه باسهاب ؛ وأما الثاني، فيتضح لنا في « مشكاة الانوار »، حيث يفسّر الغزالي معنى قول الرسول : « إنّ لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادركه بصره». فيقسم الغزالي المحجوبين من الخلق الى ثلاثة أقسام:

(١) الاحياء، الجزء الرابع، ص ٢٧٢ .
(٢) مشكاة الانوار، ص ١٢٦ .

الى المحجوبين **بمحض الظلمة**، وهم اصناف : فمنهم الجهلة، ومنهم المنغمسون في اللذّات، ومنهم المتظاهرون بالاسلام من خوف او تجمّل أو تقليد. — **والمحجوبين بنور مقرون بظلمته**، وهم عبدة الاوثان، وعبدة الاشجار والحيوانات، وعبدة النار، وعبدة الكواكب والشمس، والثنويّة الذين عبدوا النور والظلمة وربما سموها يزدان وأهرمان » **وجميع هؤلاء منشأ ظلمتهم الحسّ** . وثمّ صنف آخر **منشأ ظلمتهم الخيال** « وهم الذين جاوزوا الحسّ، واثبتوا وراء المحسوسات أمراً، لكنهم لم يمكنهم مجاوزة الخيال، فعبدوا موجوداً كائناً على العرش، وأخسهم رتبة المجسّمة، ثمّ أصناف الكرّاميّة » . — امّا الصنف الثالث، **فمنشأ ظلمتهم من مقايسات عقليّة فاسدة مظلمة**، « فعبدوا إلها سميعاً، بصيرًا، عالماً، قادرًا، مريدًا، حيّاً، منزّهاً عن الجهات، لكنهم فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم » . ولعلّ الغزالي يقصد بهؤلاء الاشاعرة .

والقسم الثالث هم **المحجوبون بمحض الانوار**، وهم ايضا أصناف، يذكر منها الغزالي ثلاثة :

« الصنف الاوّل عرفـــوا معنى الصفات تحقيقاً، وادركوا أنّ إطلاق اسم الكلام والارادة والقدرة والعلم وغيرها من صفاته تعالى مثل اطلاقه على البشر، فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات » . ومما تجدر ملاحظته هنا، أنّ هذا التعريف ينطبق على المعتزلة، فيكون الغزالي قد وضعهم فوق الاشاعرة . ويضع الغزالي فوق جميع هؤلاء صنفين لا ينتميان الى فرقة من الفِرَق الاسلاميّة، بل يذهبان مذهباً اقرب ما يكون الى الافلاطونيّة الحديثة والصوفيّة، احدهما رأى كثرة السماوات وجعل لكلّ سماء ملكًا يحرّكها، واعتبر ان الربّ « هو المحرّك للجرم الاقصى المحتوي على الافلاك كلّها، إذ الكثرة منفيّة عنه » .

والصنف الاخير يشمل الذين وصلوا بالتنزيه الى درجة جعلوا معها محرّك الجرم الاقصى ملكًا خلقه الله « بطريق الأمر، لا بطريق المباشرة » . لكنّ « في تفهّم **ذلك الامر** وماهيّته غموضا يقصر عنه اكثر الافهام » .

وفوق جميع هـــذه الاقسام والاصناف، قسم آخر، هو قسم **الواصلين** الى موجود منزّه عن كلّ ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم، اذ وجدوه منزّها ومقدّسا عن جميع ما وصفناه من قبل» . وهؤلاء انقسموا بدورهم : «فمنهم من احترق منه جميع ما أدرك بصره، وانمحق وتلاشى، ولكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهيّة، فانمحقت فيه الُمبْصَرات دون المبصِر» .

وجاوز هؤلاء طائفة منهم **خواص الخواص**، فأحرقتهم سبحات وجهه الاعلى، وغشيهم سلطان الجلال، وانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبقَ لهم لحاظ الى انفسهم لفنائهم عن أنفسهم ؛ ولم يبقَ إلاّ الواحد الحقّ، وصار معنى قوله : «كلّ شيء هالكٌ إلا وجهه» (سورة القصص، آية ٨٨) لهم ذوقا وحالاً » .

مما لا ريب فيه، أن هذا التوحيد المطلق المجرّد، الذي يجعل من الله والكائنات شيئا واحدًا، غريب عن تعاليم القرآن، يتّصل اتصالاً مباشرًا بنظريّة الواحد الافلوطيني .

أما اذا عدنا الى «الإحياء» وغيره من مؤلّفات الغزالي، فإننا نجد فيها فكرة عن الله، هي أقرب الى إله القرآن القريب من خلقـــه، منها الى هذا «الواحد» الافلوطيني البعيد عن العالم كلّ البعد .

ففي «معراج السالكين» مثلًا، يشرح الغزالي الحديث ذاته على الوجه الآتي: «ليس المراد بالحجب إلاّ الطرُق الموصلة اليه . فلو كانت براهين، فهي حجب نور ؛ ولو كانت شُبُهًا، فهي حجب ظلمة... والبرهان الحقّ على أنّ الباري سبحانـــه لا يصحّ ان يكون محجوبا لعلّتين : إحداهما انّ الحجاب ليس الاّ للاجسام، والباري تعالى ليس بجسم ؛ والثانية انّ المحجوب يجب ان يكون في جهة، والباري سبحانه لا جهة له بوجه[1] » .

---

(١) معراج السالكين، ص ١٠ .

وهكذا نرى أن الغزالي المسلم السنّي لم يصل الى التجسيم والتّشبيه، وظلّ يدافع عن التنزيه، لكنه، عندما يكتب لغير الخواص، يحاول ان يُقرّب الله من عباده، ويظهره بمظهر أب يحنّ على ابنائه ويعطف عليهم . ويحاول ايضا ان يعالج مسألة الصفات، معالجة تتفق تماما مع تعاليم الاسلام .

٢ ـ صفات الله:

في الله ذات وصفات. والصفات على نوعين : فمنها ما هي قائمة في الذات؛ وهي التي ذكرناها، ومنها ما هي زائدة على الذات، وهي الصفات الثبوتيّة .

و«الصفات الثبوتيّة سبع وهي: **الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام**... وهذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالى، وهي منقسمة الى ما يتعلق بغيره كشفاً، كالعلم والسمع والبصر ؛ والى ما يتعلّق بغيره تخصيصاً، كالإرادة ؛ والى ما يتعلّق بغيره تأثيرًا، كالقدرة ؛ والى ما يتعلّق بغيره من غير كشف ولا تأثير، كالكلام[١] » .

أ ـ الارادة : لقد أتينا على ذكر الارادة عنـــد كلامنا في ردّ الغزالي على مذاهب الفلاسفة في قدم العالم وحدوثه، ونعود اليها الآن، لما لها من علاقة متينة بالعقيدة الاسلاميّة .

يحدّ الغزالي الارادة الالهيّة بانها « عبارة عن إيقاعه الفعل مع أنه غير ذاهل عنـــه . فالقصد الى احداث المحدَث، والعمد اليه، سُمّي ارادة[٢] » . والله مريد لافعاله، « وكيف لا يكون مريدًا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضدّه . وما لا ضدّ له، أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه، قبله أو بعده؛ والقدرة تناسب الضدّين والوقتين مناسبة واحدة ؛ فلا بدّ من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورَين[٣] » . وإرادة الله لا حدّ لها، ولا قيد، « فمن عرف الله تعالى عرف

---

(١) روضة الطالبين في مجموعة «فرائد اللآلي»، ص ٢٠٢ و ٢٠٣ .
(٢) معراج السالكين، ص ٤٩ .
(٣) إحياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٩٦ .

انّه يفعل ما يشاء ولا يبالي، ويحكم ما يريد ولا يخاف . قرّب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة، بل صفته ما ترجمه قوله تعالى : « هؤلاء في الجنّة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي [١] » .

وهذه الارادة تبلغ حدّاً « لو اجتمع الانس والجنّ والملائكة والشياطين على أن يحرّكوا في العالم ذرّة أو يسكنوها دونها لعجزوا عن ذلك » . فيصبح الله والحالة هذه هو السبب الوحيد لكلّ عمل في الجماد ولكل فعل في الحيوان والانسان .

وهذا ما حمل الغزالي على أن يوجّه لمبدإ السببيّة نقداً قاسياً، فيقول إنّ الاقتران بين ما يسمّونه سبباً وما يظنّونه مسبّباً ليس اقتراناً ضروريّاً، فليس الشرب مثلاً سبباً للريّ، ولا لقاء النار سبباً للاحتراق، وطلوع الشمس سبباً للنور، بل ذلك كلّه ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الاشياء على التساوق . ويقول الغزالي : « فاعل الاحتراق في القطن وجعله حراقاً أو رماداً هو الله، إمّا بواسطة الملائكة، أو بغير واسطة ؛ فأمّا النار، وهي جماد، فلا فعل لها [٢] » . ونحن لا دليل لنا على أنّ النار تحرق الا المشاهدة ؛ غير أنّ المشاهدة تدلّ على أن الاحتراق يحصل عند ملاقاة النار، لا أنّه يحصل به، والموجود عند الشيء لا يدلّ على أنّه موجود به . أمّا اعتقادنا بالسببيّة فراجع الى العادة، لانّ استمرار العادة بهذه الامور مرّة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها الى وفق العادة الماضية ترسّخاً لا تنفكّ عنه [٣] » .

وإرادة الله « قديمة، وهي في القدم تعلّقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الازلي، إذ لو كانت حادثة (في ذاته) لصار محلّ الحوادث، ولو حدثت في غير ذاته، لم يكن هو مريداً لها، كما لا تكون أنت متحرّكاً بحركة ليست في ذاتك، وكيفما قدرت، فيفتقر حدوثها الى إرادة اخرى ؛ وكذلك الارادة الاخرى تفتقر الى أخرى، ويتسلسل الامر الى غير نهاية . ولو جاز أن

(١) المرجع ذاته، الجزء الرابع، ص ١٤٦ .
(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٩ .
(٣) المرجع ذاته، ص ٢٨٥ .

يحدث إرادة بغير إرادة، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة [١] » .

ب ــ **العلم** : الله عالم بجميع المعلومات، محيط بجميع ما يجري من تخوم الارضين الى أعلى السماوات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصّخرة الصمّاء في الليلة الظلماء، ويعلم السرّ وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيّات السرائر، بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الآزال، لا بعلم متجدّد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال. ويقول الغزالي في « تهافت الفلاسفة » إن الله يحيط بكل شيءٍ بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيُّراً في ذاته [٢] . أمّا هل يعلم الله اشياء في ذاته، أو في ذاتها، فتلك قضيّة لم يعالجها الغزالي، وليس في أبحاثه ما يمكّننا من معرفة رأيه فيها .

ج ــ **القدرة** : إنّ الله قادر على كل شيء، لا يعتريه قصور ولا عجز؛ وهو صاحب الملك والملكوت، والعزّة والجبروت، له السلطان والقهر، والخلق والأمر؛ والسماوات مطويّات بيمينه، والخلائق مقهورون في قبضته، وانّه المنفرد بالخلق والاختراع .

د ــ **الحياة** : والله حيّ، لانّ « من ثبت علمه وقدرته، ثبتت بالضرورة حياته . ولو تُصوِّر قادر وعالم فاعل مدبّر دون ان يكون حيّاً، لجاز أن يُشَكّ في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحِرَف والصناعات، وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات [٣] » .

هـ ــ **السمع والبصر** : « كيف لا يكون الله سميعاً بصيراً والسمع والبصر كمال لا محالة، وليس بنقص ؛ فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق، والمصنوع اسنى وأتمّ من الصانع » .

(١) إحياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٩٧ و ٩٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٤ .

(٣) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٩٦ .

ز ـ **الكلام** : « الله متكلّم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره. والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الاصوات قُطعت حروفاً للدلالات، كما يُدلُّ عليها تارة بالحركات والإشارات... والكلام مقروء بالالسنة، محفوظ في القلوب، مكتوب في المصاحف من غير حلول ذات الله فيها، اذ لو حلّت بكتاب الله ذات الكلام في الورق، لحلّ ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق، وحلّت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولاحترق[1] » . وكلام الله أزليّ قديم قائم بذاته ؛ فالقرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله ؛ والقرآن مقروء بالالسنة، مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، وهو مع ذلك قديم، قائم بذات الله تعالى، لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق .

ويروق للغزالي ان يصف الله بصفات تجعله قريباً من عباده، فهو الرحيم، الحكيم، الكريم، اللطيف، الودود .

لكنّ جميع الصفات التي يتّصف بها الله لا تشبه صفات الانسان ولا تشترك معها إلا بالاسم فقط « حتى ان اسم الوجود الذي هو أعمّ الاسماء اشتراكا لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد[2] » . فكان استعمال الاسماء « في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوّز والنقل » . محبة الله مثلًا للعبد غير محبة العبد لله لانّ الله لا ينظر الى غيره من حيث انه غيره، « بل نظره الى ذاته وافعاله فقط، وليس في الوجود إلا ذاته وافعاله، ولذلك قال الشيخ ابو سعيد المهيني، لما قرىء عليه قوله تعالى « يحبُّهم ويحبُّونه »، : « كيف يحبّهم، فإنه ليس يحبّ إلا نفسه على معنى أنه الكلّ، وأن ليس في الوجود غيره . فمن لا يحب الا نفسه، وافعاله نفسه وتصانيف نفسه، فلا يجاوز حبّه ذاته وتوابع ذاته من حيث هي متعلّقة بذاته . فهو اذاً لا يحبّ إلا نفسه . وما ورد من الالفاظ في حبّه لعباده فهو مؤوّل ويرجع معناه الى كشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه، والى تمكينه إياه من القرب منه، والى ارادته ذلك به في الازل » .

---

(١) المرجع ذاته بتصرف، ص ٩٧ .

(٢) احياء علوم الدين، الجزء الرابع، ص ٢٨٩ .

ومهما حاول الغزالي ان يقترب من إله القرآن، فان نزعته الصوفيّة تبعده عنه بعض البعد؛ ومهما كان الله في نظره رحيماً، غفوراً، محبّاً، ودوداً، فانه يظل متحكـّماً بعباده يمكر بهم متى شاء. انّ إله القرآن يمكر، لكنّ مكره لا يتعدى احباط سعي الانسان الى المكر بالله وبالانبياء. اما مكر الله في نظر الغزالي فغير هذا: «روي انّ النبي وجبريل عليهما الصلاة والسلام بكيا خوفاً من الله تعالى فأوحى الله اليهما: «ولِمَ تبكيان وقد أمّنتكما؟ فقالا: ومن يأمن من مكرك؟». فمكر الله هنا ليس لاحباط مكر الانسان، بل يصبح قصاصاً للانسان على تهاونه وعدم حذره المتواصل.

٣ – علاقة الصفات بالذات:

يعالج الغزالي قضيّة علاقة الصفات بالذات، فيذكر الآراء المختلفة في هذا الموضوع؛ «فالأشعريّة يقولون: الحقُّ سبحانه وتعالى حيٌّ بحياة، عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بارادة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلـّم بكلام. ومذهب القدريَّة أنه حيٌّ بذاته، عالم بذاته،... متكلـّم بذاته، وهو خطأ... واعلم أنّ الصفات السبع، عند الاشاعرة، معان زايدة على مفهوم الذات، وهي ثابتة الاعيان والاحكام؛ ومعنى ثبوت الاعيان أنها ليست نفس الذات ولا خارجة عنها[١]».

ويرى الغزالي انّ «الانسان لا يدرك الاّ نفسه وصفات نفسه بما هي حاضرة له في الحال، او بما كانت من قبل؛ ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره؛ ثم قد يصدّق بانّ بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال. فليس في قوّة البشر الاّ أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من العقل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات، مع التصديق بان ذلك اكمل وأشرف». اما في الواقع فلا يعرف الله سوى الله، لذلك قال الصدّيق انّ الله «لم يجعل للخلق سبيلًا الى معرفته إلاّ بالعجز عن معرفته[٢]».

وكل ما يستطيع الانسان أن يقوله في الموضوع، «أنّ الله عالم بعلم، وقادر

(١) روضة الطالبين، في مجموعة فرائد اللآلي، ص ٢٠٢–٢٠٣.
(٢) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٨٩ و ٩٠.

بقدرة، ومريد بارادة، ومتكلّم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر؛ وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم، كقوله غني بلا مال [١] » .

فتكون الصفات، والحالة هذه، زائدة على الذات، قائمة بها ؛ فيكون الله قادر بقدرة لا بذاته، عالم بعلم لا بذاته ... وليست هذه الصفات متميّزة عن الذات وحسب، بل كلّ واحدة منها متميّزة عن الاخرى . فكما ان العلم غير الذات ، كذلك العلم غير القدرة مثلاً، والقدرة غير الكلام .

«ولا يقال إنّ هذه الصفات غير الله، ولا يقال إنّها الله، لان الله ذات وصفات؛ وكأنّ الصفات بعض، والله كلّ، وكلٌّ بعض فليس غير الكلّ، ولا هو بعينه الكلّ » .

٤ ـ افعال الله :

قلنا ان علم الكلام يبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله . وقد أتينا على رأي الغزالي في الذات والصفات؛ امّا رأيه في الاعمال، فقد أبداه في « الرسالة القدسيّة » من « كتاب قواعد العقائد» في الجزء الاوّل من « الإحياء » . وينحصر هذا الرأي في أمرين اثنين، أوّلها « **أن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه**، لا خالق له سواه، ولا محدث له الا إيّاه، خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلّقة بقدرته [٢] » . والثاني **هو حق التصرّف المطلق في عباده** دون أن يراعي الاصلح، بل له أن يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد .

ويحصر الغزالي الكلام في أفعال الله في عشرة أصول :

الاصل الاوّل : ما ذكرناه من أنّ كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه .

---

(١) المرجع ذاته، ص ٩٤ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٩٨ . وكل نص للغزالي نثبته هنا من غير أن نذكر مصدره، موجود في هذا المرجع ص ٩٨ – ١٠١ .

الاصل الثاني : « أن انفراد الله باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها **مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب** . وهنا يتبنّى الغزالي نظريّة الاشعري في **الكسب**، ويقول ان الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً . وخلق الاختيار والمختار جميعاً؛ فأمّا القدرة، **فوصفٌ للعبد وخلقٌ للرب**، وليست بكسب له ؛ وأمّا الحركة **فخلقٌ للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له**» . فعلم الله بكل شيء يجعل جميع الاشياء منفعلة له . « ولكن خصّ الله بعلمه وحكمته أن يكون العالم على نظام وترتيب يترتّب بعضه على بعض، وهذا نعلمه بالضرورة ... ولكنّ الممتنع ان يكون في ملكه ما لا يريد، او يفعل شيئاً محدِثٌ دونه . او يحدث ما لا يعلم في ملكه [1] » . فكل ما يحدث في العالم، من عمل إنساني، او حيواني، او جمادي، يحدث عن الله وعن سابق علمه ؛ وعلمه لا يتغيّر .

ثم يفرّق الغزالي بين نوعين من الحركة، أحدهما مقدور كالمشي والنطق، والثاني ضروري كالرعدة . والعبد لا يحيط علماً بتفاصيل اجزاء الحركات المكتسبة واعدادها؛ فتكون هذه الحركات جميعاً «مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يُعبَّر عنه بالاكتساب . امّا الفرق بين النوعين، فهو انّ الافعال الاضطراريّة تصدر عن الانسان دون سابق إرادة او علم، ودون قدرة على ردّها . اما الافعال الاختياريّة فانّها تصدر بعد سابق معرفة واختيار. ولكي يبرّر الغزالي التكليف، يقول إنّ الافعال المختارة موقوفة على إشارة النفس وتحرّكها وإنّ الاشياء التي تحت النفس طائعة لها طاعة النفس لباريها . والملائكة، وهم عقول مجرّدة، لا يعصون لانّ العقل منفعل لباريه . أما «الحيوانات المركّبة من المواد، فلمّا لم تكن مجرّدة عن المادّة، وكان لها علوق بالابدان، وكان للنفس جنبتان، جنبة الى الملإ الاعلى وجنبة الى العالم الاسفل ... صارت النفس متحيّرة تطالبها الجنبتان، كلٌ واحدة بان توفّيها من العدل قسطها، وتجريها على القانون العدل والسيرة الالهيّة [2] » .

(١) معراج السالكين، ص ٥٣ و ٥٤ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٥٥ و ٥٦ .

والنفس تنزع الى احدى هاتين الجنبتين وتتحرّك اليهما : اما الى جنبة أسفل فبالرذائل، وأمّا الى جنبة اعلى فبالفضائل ؛ اما الافعال التي تقوم بها، فليست من قدرتها بل من قدرة الله ؛ ولئن تُثاب او تعاقب، فليس ذلك على حركتها الجسمانية التي هي من خلق الله بل على حركتها « النزوعيّة والشوقيّة وهو عكوفها والتفاتها الى الجنبة العليا. وحقيقة ذلك راجعة الى ترك جنبة أسفل ؛ والترك ليس هو بفعل، وانما هو عدم فعل، فهما شيآن : النزوع، وهو فعل الله تعالى ؛ والثاني، وهو ترك الاضداد، وهي ملاحظة الجنبة السفلى، وذلك ترك، **والترك عدم وليس بفعل**[1] ».

الاصل الثالث : « انّ فعل العبـــد، وان كان كسبا للعبد، فلا يخرج عن كونه مراداً لله » . فعن الله يصدر الشرّ والخـــير، والنفع والضر، والإسلام والكفر، والطاعة والعصيان، والشرك والايمان، « لا رادّ لقضائه، ولا معقّب لحكمه، يُضلّ من يشاء ويهدي من يشاء . »

الاصل الرابع : يردّ فيه الغزالي على المعتزلة القائلة بأنّ خلق العالم واجب على الله وكذلك التكليف، لما فيه من مصلحة العباد، وينفي ذلك، مدّعياً ان الله هو الموجب والآمر والناهي فلا يمكن ان يكون متعرّضا لايجاب ولزوم . ولو كان التكليف من مصلحة العباد، لكان خلقهم في النعيم، بدون تكليف اصلح لهم، فلماذا خلقهم في دار البلايا، وعرّضهم للخطايا وهدفهم لخطر العقاب ؟

الاصل الخامس : وفيه يردّ ايضا على المعتزلة القائلة بان الله لا يستطيع ان يكلّف الخلق ما لا يطيقون، ويؤكّد انه يستطيع ذلك .

الاصل السادس : « ان الله عزّ وجلّ إيلام الخلق وتعذيبهم، من غير جرم سابق ومن غـــير ثواب لاحق، ــ **خلافاً للمعتزلة** ــ لأنه متصرّف بملكه، ولا يُتصوّر ان يعدو تصرّفه ملكه ؛ والظلم هو عبارة عن التصرّف بملك الغير، بغير اذنه، وهو محال على الله » .

---

(١) المرجع ذاته، ص ٦١ .

الاصل السابع : « ان الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده... لأنه لا يُعقل في حقّه الوجوب... » .

الاصل الثامن : « ان معرفة الله سبحانه وتعالى وطاعته **واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل...** » .

الاصل التاسع : « انه ليس يستحيل بعثة الأنبياء – **خلافاً للبراهمة** – حيث قالوا : « لا فائدة في بعثهم اذ في العقل مندوحة عنهم »، لأن العقل لا يهدي الى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهدي الى الادوية المفيدة للصحّة . فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء، ولكن يُعرف صدق الطبيب بالتجربة، ويُعرف صدق النبي بالمعجزة » .

الاصل العاشر : « ان الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمّدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيّين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين، وأيّده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة، كانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وانطاق العجماء، وما تفجّر من بين أصابعه من الماء . ومن آياته الظاهرة، التي تحدّى بها مع كافة العرب، القرآن... » .

في هذه الاصول العشرة يبدو لنا الغزالي مسلما سنيّا واشعريّا يحارب المعتزلة ويلجأ الى البراهين الشرعيّة دون ان يرفض اللجوء، عند الحاجة، الى البراهين العقليّة .

العالم

يستخدم الغزالي، في عرض نظريته في العالم، سلسلتين من المصطلحات، تجعلان معرفة رأيه في الموضوع على شيء من الصعوبة . ومهما يكن من أمر، فمذهب الغزالي في الموضوع لا يختلف عن مذهب الافلاطونيّة الحديثة ومذهب المدارس المتصلة بها[1] .

(١) انظر A. J. Wensinck : La pensée de Ghazzâli, ch. III.

ففي السلسلة الاولى، يستعمل الغزالي المصطلحات المعبّرة عن نظريّة الفيض الافلاطونيّة والمطابقة للالفاظ اليونانيّة. فنرى تحت قلمه الواحد - والعقل - والنفس - والمادّة. وفي السلسلة الثانية نجـــد الله - والملكوت او الامر - والجبروت - والملك.

إنّ اوّل ما صدر عن الواحد هو العقل، وقد أحدثه الله بأمره، فهو متقدّم على المادّة والزمان متأخّر عن الأمر؛ وتقدُّم الواحد على الأمر تقدّم ذاتي لا زمني.

ويأتي بعد العقل النفس؛ والعقل متقدّم على النفس بالذات لا بالزمان او بالمكان او بالمادّة. ويفهم الغزالي بالامر، القدرة الإلهيّة؛ وعندما يقول انّ العقل صدر عن الأمر بقوّة منتجة، فهو لا يعني بذلك ان الأمر هو الذي احدث الكون، لأن الفاعل الوحيد هو الله؛ وإنّما لجأ الغزالي الى توسّط الأمر ليبعد فكرة خلق الله للعالم بالمماسّة [1] او فكرة الخلق المباشر.

وأمّا في الطريقة الثانية للتعبير عن هذه الفكرة فيقول: «إعلم أنّ العوالم في طريقك هذا ثلاثة: **عالم الملك والشهادة** أوّلها، ... والثاني **عالم الملكوت**، ... والثالث **عالم الجبروت** وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت [2]». ويشرح الغزالي هذه الالفاظ بقوله ان عالم الملكوت هو ما أوجده الله بأمره الازلي وهو لا يعرف الزيادة والنقصان؛ وعالم الجبروت بين العالمين، بحيث انه يتعلّق من جهة بعالم الملك والمشاهدة (أي العالم المحسوس)، وقد علّقته الارادة الازليّة، من جهة أخرى، بعالم الملكوت [3]».

ويتبنّى الغزالي نظريّة المثل الافلاطونيّة، إذ يرى في عالم الملك صورة لعالم الملكوت، وظلاً له. وهو يقول: إعلم أن العالم عالمان: روحاني وجسماني، وان

(١) معارج للقدس، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
(٢) إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، ص ٢١٦.
(٣) انظر Wensinck، المرجع ذاته، ص ٨٥.

شئت قل : حسّي وعقلي، وان شئت قل: علوي وسفلي، والكلّ متقارب، وإنّما يختلف باختلاف العبارات . فاذا اعتبرتها في أنفسها قلت : جسماني وروحاني ؛ واذا اعتبرتها بالاضافة الى العين المدركة لها قلت : حسّي وعقلي؛ واذا اعتبرتها بإضافة أحدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي . وربمـــا سمّيت أحدها عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت... **فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم،** وربمـــا كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة[1] » .

ويقول ايضاً : « من كان في عالم الملكوت كان عند الله وعنده مفاتيح الغيب، أي من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة، **اذ عالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم يجري منه مجرى الظلّ بالاضافة الى الشخص،** ومجرى الثمر بالإضافة الى المثمر، والمسبّب بالاضافة الى السبب . ومفاتيح معرفة المسبّبات انما تُؤْثر من الاسباب ؛ ولذلك كان **عالم الشهادة مثالاً لعالم الملكوت**[2] » . ثم يذهب الى ابعد من ذلك وينفي الوجود الحقيقي لهذا العالم، فيقول : « ليس في الوجود إلاّ الله وكل شيء هالك الا وجهه لانه يصير هالكاً في وقت من الاوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً اذ لا يُتصوّر الاّ كذلك ؛ فانّ كلّ شيء سواه، **اذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض،** واذا اعتُبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاوّل الحـــق رؤي موجوداً لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله فقط[3] » .

أما طريقة حدوث العالم، فيشرحها الغزالي بضربه المثال التّالي : « كما ان المهندس يصوّر ابنية الدار في بياض ثمّ يخرجها الى الوجود على وفق تلك النسخة، فكذلك ناظر السموات والارض كتب نسخة العالم من أوله الى آخره في اللوح المحفوظ، ثم اخرجه الى الوجود على وفق تلك النسخة[4] » .

---

(١) مشكاة الانوار، ص ١٢٨–١٢٩ .
(٢) مشكاة الانوار، ص ١١٨ .
(٣) المرجع ذاته، ص ١٢١–١٢٢ .
(٤) احياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ١٨ .

أما قضيّة حدوث العالم وقدمه، فقد بحثناها عند كلامنا في ردّ الغزالي على الفلاسفة فلا حاجة الى العود اليها هنا .

الانسان

تستند آراء الغزالي في الانسان الى فكرتين أساسيّتين، أولها فكرة خلقه على صورة الله ومثاله، وهي فكرة سامية نجدها في التوراة والانجيل والقرآن، وفكرة اعتباره عالماً اصغر، وهي هلّينيّة المصدر .

والإنسان مركّب « من شيئين مختلفين، احدهما **الجسم** المظلم، الكثيف، الداخل تحت الكون والفساد، المركّب، المؤلّف، الترابي، الذي لا يتمّ أمره الاّ بغيره؛ والآخر هو **النفس** الجوهري، المفرد، المنير، المدرك، الفاعل، المحرّك، المتمّم للآلات والأجسام[1] » .

اما معنى قول الرسول « انّ الله تعالى خلق آدم على صورته »، « فيرجع الى الذات والصفات والافعال . فذات روح الإنسان انه قائم بنفسه ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر متحيّز، ولا يحلّ المكان والجهة، ولا هو متصل بالبدن والعالم، ولا هو منفصل، ولا هو داخل البدن والعالم، ولا هو خارج، وهذا كله صفات ذات الله تعالى . وأما الصفات، فقد خُلق [الإنسان] حيّاً، قادراً، عالماً، مريداً، سميعاً، بصيراً، والله تعالى كذلك . وأما الأفعال، فمبدأ فعل الآدمي إرادة يظهر أثرها اوّلاً في القلب فينتشر منه أثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب، ويتصاعد الى الدماغ، ثم يسري منه أثر الى الاعضاء الى ان تصل الآثار الى الاصابع مثلاً فتتحرّك فيتحرّك بالأصابع القلم، وبالقلم المداد، فيحدث منه صورة ما يريد كتبه على القرطاس في خزانة التخيُّل، فإنه ما لم يتصوّر صورة المكتوب أوّلاً لا يمكن إحداثه على البياض ثانياً . فمن استقراء افعال الله تعالى وكيفيّة إحداث الحيوان على الأرض بواسطة تحريك الكواكب، والسماوات بواسطة الملائكة، علم أنّ

(١) الرسالة اللدنية، ص ٦ .

تصرُّف الآدمي في عالمه يشبه تصرُّف الخالق سبحانه في العالم الأكبر[١] » .

وهذا الإنسان المخلوق على صورة الله يشبه العالم الأعلى بنفسه، ويشبه العناصر بما فيه من ماء وهواء ونار وتراب. ولو لم يكن في الانسان ما يشبه العالم الأسفل، لما تمكن من معرفة هذا العالم . ولو لم يكن فيه ما يشبه العالم الاعلى لما تمكّن من معرفته، ومعرفة الملكوت والربوبيّة والعقل والقدرة والعلم والصفات . وهكذا تصبح النفس سلّماً الى معرفة الله، وهذا معنى قول الرسول: « من عرف نفسه فقد عرف ربّه ... » ومن هنا نفهم معنى « الفطرة » التي كثيراً ما يذكرها الغزالي . فالفطرة هي الدين الطبيعي اي الاسلام، الذي يُولد عليه كل مولود، وانما أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه، أو يمجّسانه . « فقلب الصبي الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش ومائل الى كلّ ما يُمال به اليه[٢] » .

ومما يبيّن الاثر الافلاطوني والاثر المسيحي في نظرة الغزالي الى الإنسان قوله : « فمن عرف سرّ الروح فقد عرف نفسه ؛ واذا عرف نفسه، فقد عرف ربّه ؛ واذا عرف نفسه، وبه عرف أنه **أمر رباني بطبعه** وفطرته، وأنه في العالم الجسماني غريب، وأن **هبوطه اليه لم يكن بمقتضى طبعه في ذاته**، بل بأمر عارض غريب من ذاته، وذلك العارض الغريب ورد على آدم صلى الله عليه وسلم وعُبِّر عنه بالمعصية وهي التي حطّته عن الجنّة التي هي أليق بـه بمقتضى ذاته، فإنها في جوار الربّ تعالى، وأنّه أمر ربّاني، وحنينه الى جوار الربّ تعالى له طبعي ذاتي، إلاّ ان يصرفه عن مقتضى طبعه عوارض العالم القريب من ذاته، فينسى عند ذلك نفسه وربّه، ومهما فعل ذلك فقد ظلم نفسه اذ قيل له : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون » (سورة الحشر، آية ١٩) أي الخارجون عن مقتضى طبعهم ومظنّة استحقاقهم[٣] » . وليس هـذا هو المقطع الوحيد الذي يتحدّث فيه الغزالي عن نظرية التذكر الافلاطونية، فله في «الرسالة

---

(١) روضة الطالبين، ص ١٧٧-١٧٨ .
(٢) احياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ٦٢ .
(٣) المرجع ذاته، ص ٣٢٦ .

الدنيّة » فصل في مراتب النفوس في تحصيل العلوم، سنعود اليه، وفيه يشرح هذه النظريّة بإسهاب .

والإنسان بما فيه من عنصر رباني ملاك، وبما فيه من عنصر ترابي بهيمة، بل هو متوسط بين الملاك والبهيمة . فنفسه غريبة في هذا الجسم المظلم الترابي، تتوق الى مغادرته لتعود الى اصلها الاوّل ومقرّها الحقيقي، « لانّ القلب من عالم الملكوت والحواس مخلوقة لهذا العالم[1] » .

وكثيراً ما يشبّه الغزالي الإنسان بالعالم الاكبر . وإليك كيف يسوق هذا التشبيه : « واعلم انّ نفس ابن آدم مختصرة من العالم، وفيها من كلّ صورة في العالم أثر منه، لانّ هذه العظام كالجبال، ولحمه كالتراب، وشعره كالنبات، ورأسه مثل السماء، وحواسّه مثل الكواكب... وايضاً فإنّ في باطنه صنّاع العالم، لانّ القوّة التي في المعـــدة كالطبّاخ، والتي في الكبد كالنجّار، والتي في الامعاء كالقصّاب، والذي يبيّض اللّبن ويحمّر الدّم كالصبّاغ »[2] .

وقال الغزالي في معراج السالكين : « فالعالم باسره كالشخص الأنسي البشري، ذو عمر ومبدإ وآخر، **وقد تقدّم** مراراً أن الله سبحانه خلق الإنسان على صورة العالم، فأوّله بشر ضعيف على تدريج، كما سبق في المعراج الاوّل[3] ». وفي المعراج الاوّل يثبت الغزالي انّ الإنسان يولد من انسان، وأنّ هذا الامر متسلسل الى آدم، « وعنده يقف الامر فإن جسمه ونفسه ليسا مأخوذين عن آدم آخر، فإنّ ذلك محال، وفيه إثبات أشخاص لا أوّل لها، وهو محال، فانّ الشخص ذو أوّليّة، وهو تحت النوع... . فصحّ أن الشكل الإنساني تنتهض منه الدلالة على مصوّره وباريه **مع ما فيه من العجائب الدالّة على العالم**، فليس في العالم أمر غريب مشكل إلاّ

---

(١) كيمياء السعادة، ص ١٢ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٥ .

(٣) معراج السالكين، ص ٨٧ .

وفيه مفتاح علمه. فالله تبارك وتعالى خلقه على مضاهاة العالم، فهو نسخة مختصرة منه [١] ».

١ ــ النفس :

بحث الغزالي قضيّة النفس في أكثر مؤلفاته، وظلّ متأرجحاً في شأنها بين مذهبَين، مذهب ارسطو الذي أخذه عن ابن سينا والفارابي، ومذهب أفلاطون الذي رآه أقرب الى العقيدة الإسلاميّة. وفيما نراه في «التهافت» ينقـــد آراء الفلاسفة في النفس، نلاحظ في مؤلفاته الاخرى انه نقل عن ابن سينا، دون ما تعديل يُذكر، وتبنى الآراء التي كان قد نقدها وأقام البراهين على بطلانها.

إن المرجع الاوّل لدراسة النفس عند الغزالي هو «كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس». وقد فرّق في هذا الكتاب بين النفس النباتيّة والنفس الحيوانيّة والنفس الانسانيّة، وهو يعرّفها كما عرّفها قبله الفارابي وابن سينا.

فالنفس النباتيّة كمال اوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذّى وينمو ويولد المثل؛

والنفس الحيوانيّة كمال اوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيّات ويتحرّك بالإرادة؛

والنفس الانسانيّة كمال اوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الافاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الامور الكليّة.

وقد رفض الأخذ برأي ارسطو القائل بانّ النفس صورة للجسد لانّ الصورة لا تبقى بعد فناء مادّتها. ولئن كانت النفس ليست بصورة البدن، فهي اذن جوهر روحاني مغاير للبدن؛ والنفس المقصودة هنا هي النفس الناطقة؛ يقول الغزالي:

« ولا اعني بالنفس القوّة الطالبة للغذاء، ولا القوّة المحرّكة للشهوة والغضب،

(١) المرجع ذاته، ص ١٩ ــ ٢٢.

ولا القوّة الساكنة في القلب المولّدة للحياة والمبرزة للحسّ والحركة من القلب الى جميع الاعضاء، فانّ هذه القوّة تسمّى روحاً حيوانيّاً،... وإنما اعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه الاّ التذكّر والتحفّظ والتمييز والرويّة[١] ».

وينحو الغزالي نحو ابن سينا للتفريق بين النفس والجسد فيقول : « إنّا نرى الأجسام النباتيّة تغتذي وتنمو وتولد المثل وتتحرّك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق . فهذه المعاني ان كانت للجسميّة فينبغي ان تكون لجميع الاجسام كذلك... . ثمّ نجد الإنسان وفيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني، ويتميّز بادراك الأشياء الخارجة عن الحسّ مثل ان الكلّ اعظم من الجزء، فيدرك الجزئيّات بالحواسّ الخمس، ويدرك العقليّات بالمشاعر العقليّة، ويشارك الحيوان في الحواس ويفارقه في المشاعر العقليّة . فقابل الصورة الكليّة **جوهر لا جسم ولا عرَض في جسم**، ولا وضع له ولا أين فيشار اليه، بل وجوده وجود اخفى من كل شيء عند الحس، واظهر من كل شيء للعقل، فثبت بذا وجود النفس[٢] ».

أ ــ النفس والروح والقلب والعقل :

لا بدّ قبل الخوض في الموضوع ان نحدّد المعاني التي يقصدها الغزالي عند كلامه في النفس والروح والقلب والعقل .

فالقلب عنده معنيان : « أحدهما **اللحم الصنوبري الشكل** المودع في الجانب الايسر من الصدر في باطنه تجويف فيه دم اسود وهو منبع الروح الحيواني ومعدنه ؛ والثاني **لطيفة ربانيّة روحانيّة** لها بهذا القلب الجسماني تعلّق يضاهي تعلّق الاعراض بالأجسام والاوصاف بالموصوفات، وتلك اللطيفة **هي حقيقة** الإنسان المدرك العالم المخاطب، المطالب، المثاب، المعاقَب .

---

(١) الرسالة اللدنية، ص ٦ .
(٢) معارج القدس، ص ١٦ وما بعدها .

والروح ايضاً يطلق على معنيين : احدهما جسم **لطيف بخاري**... انضجته حرارة القلب ؛ والثاني هو **اللطيفة العالمة المدركة من الانسان** الذي هو احد معني القلب، وهو الذي اراده الله تعالى بقوله : « ويسألونك عن الروح، قل الروح من امر ربي » (سورة الأسرى، آية ٨٥) ؛ وهو امر عجيب رباني يعجز اكثر العقول والأفهام عن درك فهم حقيقته .

والنفس ايضاً مشترك بين معنيين : احدهما انه يراد به المعنى الجامع لقوّتي الغضب والشهوة في الإنسان وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفيّة، فهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان... واليه الإشارة بقوله، صلى الله عليه وسلم : « اعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك » ؛ والثاني **اللطيفة التي ذكرناها، وهي حقيقة الانسان وذاته »** .

والعقل، والمتعلّق بغرضنا منه معنيان : احدهما انه يطلق ويراد به **العلم بحقائق الامور**، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله خزانة القلب ؛ والثاني قد يُطلق ويراد به المدرِك للعلوم، **فيكون هو القلب، اعني تلك اللطيفة التي هي حقيقة الانسان**[1] » .

فالقلب والروح والعقل والنفس، كلها اسماء تدلّ عند الغزالي على مقصود واحد، هو ذات الإنسان وحقيقته .

وهذا نصّ يوضح رأي الغزالي الصريح في الموضوع : « فكذلك في القلب غريزة تسمّى النور الإلهي لقوله تعالى : « افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربّه » (سورة الزمر، آية ٢٢) . وقد تسمّى العقل، وقد تسمّى البصيرة الباطنة وقد تسمّى نور الإيمان واليقين، ولا معنى للاشتغال بالأسامي، فإنّ الاصطلاحات مختلفة، والضعيف يظنّ انّ الاختلاف واقع في المعاني... فالقلب مفارق لسائر اجزاء البدن بصفة بها يدرك المعاني التي ليست متخيّلة ولا

(١) كتاب روضة الطالبين في « فرائد اللآلي »، ص ١٦٦ – ١٦٧ . واحياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ٣ – ٤ .

محسوسة... ولنسمّ تلك الغريزة عقلاً، بشرط ان لا يُفهم من لفظ العقل ما يدرك به طُرق المجادلة والمناظرة، فقد اشتهر اسم العقل بهذا ولهذا ذمّة بعض الصوفيّة[1]».

ب ـ وجود النفس ومغايرتها للبدن :

اخذ الغزالي عن ابن سينا اشهر براهينه على وجود النفس، وقد لجأ ايضاً الى **برهان شرعي**، نجده عند افلاطون، وبيانه ان الشرع يخاطب النفوس ويعد ويتوعد «فجميع خطابات الشرع تدلّ على ان النفس جوهر، فإنّ الألم، وان حلّ بالبدن فلأجل النفس؛ ثم للنفس عذاب آخر يخصّه وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق[2]».

امّا ما اخذه عن ابن سينا، فهو **برهان الاستمرار**، حيث يقول: «فإنك تعلم ان نفسك، منذ كنت، لم تتبدّل؛ ومعلوم ان البدن وصفات البدن كلها تتبدّل، اذ لو لم تتبدّل، لكان لا يتغذّى لأنّ التغذّي ان يحلّ بالبدن بدل ما تحلّل. فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء[3]».

وعن ابن سينا أخذ ايضاً **برهان الرجل الطائر** وأورده على الشكل التالي: «انك ان كنت صحيحاً، مطّرحاً عنك الآفات، مجنّبا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات، فلا تتلامس اعضاؤك ولا تتماس اجزاؤك، وكنت في هواء طلق، ففي هذه الحالة انت لا تغفل عن انيّتك وحقيقتك؛ بل وفي النوم ايضاً. فكلّ من له فطانة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر، وأنه مجرّد عن المادّة وعلائقها، وانه لا تعزب ذاته عن ذاته[4]».

جـ ـ طبيعة النفس :

من هذا يتضح ان النفس جوهر قائم بذاته. وقد «**خلق الله تعالى الانسان**

(١) احياء علوم الدين، الجزء الرابع، ص ٢٦٤.
(٢) معارج القدس، ص ٢٠.
(٣) المرجع ذاته، ص ٣٣.
(٤) المرجع ذاته، ص ٢٢.

من شيئين مختلفين، احدهما **الجسم** المظلم الكثيف، الداخل تحت الكون والفساد، المركّب، المؤلّف، الترابي، الذي لا يتمّ امره الا بغيره؛ والآخر هو **النفس** الجوهري، المفرد، المنير، المدرِك، الفاعل، المحرّك، المتمِّم للآلات والاجسام[١]».

ولم يكتف الغزالي بتأكيد جوهريّة النفس بل أقام البراهين على روحانيّتها مستنداً الى الشرع والى من سبقه من الفلاسفة، ولاسيّما ابن سينا. فهو يقول: « امّا سؤالك عن حقيقة القلب، فلم يجيء في الشريعة اكثر من قوله تعالى: « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » (سورة الاسرى، آية ٦٥) لان الروح جزء من جملة القدرة الالهيّة وهو من عالم الأمر[٢]». ويقول في موضع آخر: اعلم ان القسمة ثلاثة: الجسم والعرض والجوهر الفرد. فالروح الحيواني جسم لطيف... يوجد عند جميع الحيوانات،... والإنسان هو جسم وآثاره أعراض. وهذا الروح لا يهتدي الى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع، وانما هو خادم اسير يموت بموت البدن... والإنسان إنما يكلّف ويخاطب لأجل معنى آخر وُجِد عنده زائداً خاصّاً؛ وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح اللطيفة. **وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض** لانه من أمر الله تعالى كما أخبر بقوله: « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي »، وأمر الله تعالى ليس بجسم ولا عرض، بل جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد ولا يضمحلّ ولا يفنى ولا يموت بل يفارق البدن وينتظر العود اليه يوم القيامة كما ورد به الشرع[٣]». وفي الرسالة اللدنيّة يثبت الغزالي هذا النص مع بعض التعديل، فيقول: « وأمر الباري تعالى ليس بجسم ولا عرض بل قوّة إلهيّة مثل العقل الاوّل واللوح والقلم، وهي الجواهر المفردة المفارقة للمواد، بل هي اضواء مجرّدة معقولة غير محسوسة، والروح والقلب بلساننا من قِبَل تلك الجواهر ».

---

(١) الرسالة اللدنية، ص ٦.

(٢) كيمياء السعادة، ص ٦.

(٣) روضة الطالبين في مجموعة « فرائد اللآلىء »، ص ١٧١–١٧٢. و « الرسالة اللدنية » ص ٩.

ولم يدع الغزالي فرصة سانحة دون أن ينفي كون النفس عرضاً، وكونها جسماً . «قال قوم إنّ الروح عرض فغلطوا لان العرض لا يقوم بنفسه، ويكون تابعاً لغيره؛ فالروح هو أصل ابن آدم، وقالب ابن آدم يتبع له . فكيف يكون عرضاً ؟ » . « وقال قوم انه جسم فغلطوا لانّ الجسم يقبل القسمة ... بل هو من جنس الملائكة » . « والمتكلّمون المعروفون بعلم الجدل يعدّن النفس جسماً، ويقولون انّه جسم لطيف بازاء هذا الجسم الكثيف . ولا يرون الفرق بين الروح والجسد الاّ اللطافة والكثافة . وبعضهم يعدّ الروح عرضاً، وبعض الاطبّاء يميل الى هذا القول . وبعضهم يرى الدم روحاً . وكلّهم قنعوا بقصور نظرهم على تخيُّلهم وما طلبوا القسم الثالث [1] » أي الجوهر . ويصل الغزالي الى هذه النتيجة وهي «أن الروح ليس بجسم يحلّ في البدن حلول الماء في الاناء، ولا هو عرض يحلّ في القلب أو الدماغ حلول السواد في الاسود، والعلم في العالم، بل هو جوهر لا يتجزّأ [2] » .

ويأخذ الغزالي عن ابن سينا برهانين على روحانيّة النفس، منهما : « ان النفس لو كانت جسماً فلا يخلو إمّا أن تكون حالّة في البدن أو خارجة عن البدن؛ فان كانت خارجة عن البدن، فكيف تؤثّر في هذا الجسم، وكيف يكون قوام البدن بها، وكيف تتصرّف في المعارف العقليّة في الملك والملكوت، فتعرف الاوّل الحقّ، وتسافر في العرفان العقلي وتستوفي المعقولات في ذاتها ؟ وان كانت حالّة في البدن، فلا يخلو إمّا أن تكون حالّة بجميع البدن أو ببعضه . فان كانت حالّة بجميع البدن، فكان ينبغي، إذا قُطع منه طرف، أن تنتقص وتنطوي وتنتقل من عضو الى عضو، فتارة تمتدّ بامتداد الاعضاء، وتارة تتقلّص بذبول الاعضاء . وهذا كلّه محال عند من له غريزة صحيحة وفطرة مستقيمة طاهرة عن شوائب الخيال . وان كانت حالّة في بعض البدن، فذلك البعض إمّا منقسم بالفعل أو بالعرض، فينبغي أن تنقسم النفس الى أن تنتهي الى أقلّ شيء وأحقره . وهذا

(١) الرسالة اللدنية، ص ٦ — ٨ .

(٢) روضة الطالبين، ص ١٧٤ .

معلوم إحالته على البديهة، فكيف يكون كذلك حال النفس التي هي محلّ المعارف، وبه شرف الانسان على جميع الحيوانات وهو المستعدّ الى لقاء الله تعالى ؟ [١] » .

والبرهان الثاني هو أن النفس لا تتبع الجسم في نموّه ونقصه وضموره وانحلاله، ولا تتأثّر مثله بشدّة الادراكات . ونحن لا نطيل الشرح في سرد هذا الدليل لانّ الغزالي نقله عن ابن سينا بجذافيره .

ويشرح الغزالي قول النبي « إنّ الله تعالى خلق الروح على صورته » بقوله « إنّ ذلك يرجع الى الذات والصفات والافعال . وحقيقة ذات الرواح أنّه قائم بنفسه، ليس بعرَض، ولا جسم، ولا جوهر متحيّز، ولا يحلّ المكان والجهة، ولا هو متّصل بالبدن والعالم، ولا هو منفصل، ولا هو داخل البدن والعالم، ولا هو خارج ؛ وهذا كلّه صفات ذات الله تعالى . وأمّا الصفات، فقد خُلق حيّاً، عالماً، قادراً، مريداً، سميعاً، متكلّماً، والله تعالى كذلك . وأمّا الافعال، فمبدأ فعل الآدمي إرادة ... وتصرُّف الآدمي في عالمه يشبه تصرُّف الخالق سبحانه في العالم الاكبر [٢] » .

وفي موضع آخر، يقارن الغزالي بين العقل والعين فيقول : « ١ — ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً، ويدرك علم نفسه، ويدرك علمه بعلمه بنفسه، وعلمه بعلمه بعلمه نفسه الى غير نهاية، وهذه خاصّة لا تتصوّر لما يدرك بآلة الاجسام ووراءه سرّ يطول شرحه ؛ ٢ — إن العين لا تبصر ما قرب منها قرباً مفرطاً ولا ما بعُد، والعقل عنده يستوي القريب والبعيد ... ؛ ٣ — إنّ العين لا تدرك ما وراء الحجاب، والعقل يتصرّف في العرش والكرسي وما وراء حجب السماوات والملأ الاعلى والملكوت كتصرّفه في عالمه الخاصّ به ... ؛ ٤ — إنّ العين تدرك من الاشياء ظاهرها وسطحها ... والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها ...؛ ٥ — إن

---

(١) معارج القدس، ص ٢٣ .

(٢) روضة الطالبين، ص ١٧٧ — ١٧٨ .

العين تبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع المعقولات ... والعقل يدرك... الاسرار الباطنة والمعاني الخفيّة ...؛ ٦ ـ ان العين لا تبصر ما لا نهاية له فانّها تبصر صفات الاجسام المعلومات والاجسام لا تتصوّر الا متناهية، والعقل يدرك المعقولات، والمعقولات لا تُتصوّر أن تكون متناهية...؛ ٧ ـ ان العين تدرك الكبير صغيراً ... والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الارض اضعافاً مضاعفة [١]» .

« والنفس **بسيطة لا موكّبة**، والدليل عليه علمها بالامور العقليّة والمغيبة كالنبوّة والكهانة . ولا يصحّ أن يعقل الجسم باتفاق العلماء والعقلاء، والمزاج عبارة عن اعتدال الاخلاط في الجسم والاخلاط جسم فيستحيل أن تكون مدركة عاقلة . وانّها العاقل المدرك جوهر يناسب جوهر الملائكة وكل جنس فلا يلائم الا جنسه . ولمّا كان الجنس كثيفاً صُرف في الخدمة والحركات والامور الجسمانيّة؛ ولمّا كانت النفس لطيفة أعدّت للارادات والقدر؛ والعلوم حالّة في النفس، **والعلم لا ينقسم فمحلّه لا ينقسم** [٢] .

د ـ حدوث النفس وعلاقتها بالبدن وخلودها :

يمكننا الآن، بعد أن رأينا الغزالي يثبت روحانيّة النفس وبساطتها، ومغايرتها للبدن، أن نتساءل : « مـــا هي علاقة النفس بالبدن، ومن أين جاءت، وكيف اتصلت به، وما مصيرها بعد فنائه ؟

١ ـ حدوث النفس :

لا توجد النفس قبل وجود الجسد، بل إن جسد الجنين، عندما يصبح صالحا لقبول النفس « يوجد الربُّ تعالى قوّة من عالم الامر، كما قال تعالى : « قل الروح من أمر ربي » وقال تعالى : « روحاً من أمرنا » (سورة الشورى، آية ٥٢)، وقال

(١) مشكاة الانوار، ص ١١٤ -- ١١٦ .
(٢) معراج السالكين، ص ٣٣ .

تعالى : «فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي» (سورة الحجر، آية ٢٩)[١] . وقد «يوهم هـــذا ان الروح قديم ليس بمخلوق . فيقال : قد توهّم هذا قوم جهّال ضلال . فمن قال انه ليس بمخلوق، بمعنى انه غير مقدّر بكميّته، لانه لا يتجزّا او لا يتحيّز فهو مصيب، إلا أنه مخلوق، بمعنى أنه حادث وليس بقديم، لأن حدوث الروح البشريّة متوقّف على استعداد النطفة كما حدثت الصورة في المرآة بحدوث الصقالة، وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة[٢] .

والغريب العجيب، ان الغزالي الذي حارب نظريّة الفيض عند الفلاسفة، يلجأ اليها لتعليل حدوث الروح، ويتبنّاها في بعض مؤلفاته. ففي «المضنون الصغير»، يقول ان الجنين يكبر في الرحم حتى تتمّ اعضاؤه ويكتمل جسمه ويصبح مستعدّا لقبول النفس، كفتيلة السراج المشربة بالزيت الصافي المستعدّة لقبـــول الشعلة . وقد سُئل عن الفيض فاجاب ان الفيض لا يكون كفيض الماء من الإناء على اليد، بل كانتشار نور الشمس على الجدار او كظهور الصورة في المرآة، دون ان يغادر النور الشمس، فينتشر عـــلى الجدار او تغادر الصورة الجسم لتستقرّ في المرآة... وهكذا يحدث جود الله نور الوجود على كلّ ماهيّة قابلة له، وهذا هو الفيض[٣] .

فالنفس لا يحدثها الله مباشرة، بل بواسطة النفوس الفلكيّة «فالجود الالهي، بواسطة العقول والنفوس والحركات السماويّة يعطي كل مادّة استعدادها لصورة خاصّة . والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص، بـــل عند الاستعداد الخاص . وفرق بين ان تحصل عنده او به[٤]»، وهذا ما يطابق قول ابن سينا ان البدن ليس علة فاعليّة للنفس بل علة قابليّة لها .

اما قول الرسول : «خلق الله تعالى الارواح قبل خلق الاجساد بألفي عام»،

---

(١) معراج السالكين، ص ٣٠ .
(٢) روضة الطالبين، ص ١٧٦–١٧٧ .
(٣) راجع Wensinck, La pensée de Ghazzâlı, p. 61.
(٤) معارج القدس، ص ١٢٠ .

فيريد « بالارواح أرواح الملائكة وبالاجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والكواكب والهواء والماء والارض[1] » .

٢ ـ علاقتها بالبدن :

النفس في البدن غريبة عنه، لانّ البدن من **عالم الملك** الفاني، والنفس من **عالم الملكوت** السرمدي . لكنّ النفس « لشدّة شغفها وشفقتها أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه » فاصبحت مدبِّرة البدن، واصبح هو آلتها : « مثل نفس الانسان في بدنه كمثل والٍ في مدينته ومملكته . فانّ البدن مملكة النفس وعالمه، وقواه وجوارحه بمنزلة الصنّاع والعملة . والقوّة العقليّة المفكّرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل ؛ والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة الى المدينة ؛ والغضب والحميّة له كصاحب شركة[2] » .

والنفس مع كثرة وظائفها واحدة . يقول الغزالي : « هذا الجسم يجري من النفس مجرى الثوب من الجسم . فإنّ الجسم يحرّك الثوب بواسطة أعضائه، والنفس تُحرّك البدن بواسطة قوى خفيّة ومناسبة . وقوى النفس تظهر في مواضع من البدن، وربما بلغت عشراً، **والنفس في ذاتها واحدة**، وإنما ترجع التسمية الى الآلة، كقولنا : سمع، وبصر، وشمّ، وذوق، ولمس . والنفس هي الذائقة، الشامّة، المدركة . فهذه قوى ظاهرة . والدليل على أنّ النفس هي المدركة دون هذه الاعضاء، أنّ العروق، متى حدث بها سدد تمنع اتصال النفس بها بطلت، كالخدر والموت[3] » .

٣ ـ خلود النفس :

عقد الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » فصلًا خاصّاً يبطل فيه قول الفلاسفة

---

(١) روضة الطالبين، ص ١٧٨ .
(٢) معارج القدس، ص ١٨٥ .
(٣) معراج السالكين، ص ٢٦ .

باستحالة الفناء على النفوس البشريّة . وهو، مع ذلك، عند كلامه في خلود النفس يورد براهين ابن سينا، دون تعديل، كانها تأخذ تحت قلمه قيمة لم تكن لها في كتابي «الشفاء» و «النجاة»، ويضيف اليها بعض البراهين التي يستمدّها من الشرع .

أما البراهين الشرعيّة فيختصرها الغزالي على الوجه التالي : «امّا المنقول، فقوله تعالى : «ولا تحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله امواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون بما آتاهم الله من فضله» (سورة آل عمران، آية ١٦٩–١٧٠) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في رياض الجنة». وقد ترسّخ في جميع عقائد الاسلام هذا. فان رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً لا لمن يكون فانياً. وكذلك إهداء الصدقة، فاعتقادهم انها تصل اليه . وكذلك المنامات . كلّ ذلك دليل على انها باقية[1] » .

أمّا البراهين العقليّة فمأخوذة كلها عن ابن سينا، مع بعض الاختلاف في اللفظ احياناً . وهو تارة يشير الى هذه البراهين دون ان يوردها، كقوله : «والروح والقلب بلساننا من قبل تلك الجواهر، ولا يقبل الفساد؛ ولا يضمحلّ، ولا يفنى، ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العود اليه في يوم القيامة كما ورد في الشرع . وقد صحّ في العلوم الحكميّة بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض، بل هو جوهر ثابت، دائم، غير فاسد ؛ ونحن نستغني عن تكرير البرهان وتعديد الدلائل لانها مقرّرة مذكورة، فمن أراد تصحيحها فليرجع الى الكتب اللائقة بذلك الفن. فأما في طريقنا فلا يتأتى بالبرهان، بل نعوّل على العيان ونعتمد على رؤية الإيمان[2] » .

وتارة يورد البراهين بوضوح . ومن هذه البراهين العقليّة :

١ – **عدم قبول النفس للعدم** : يقول الغزالي: «الشيء لا يوصف بالعدَم ما لم يُقَل انّه قابل للعدم . واذا كانت النفس قابلة للعدم فلا تخلو أن يكون ذلك في

(١) معارج القدس، ص ١٢٦ .
(٢) الرسالة اللدنية، ص ٩ .

طبيعتها ويكون العدم ذاتياً لها، وإمّا أن تُعدم لاختلال شروط في وجودها، وإمّا أن تُعدَم لإرادة باريها أن تُعدم. وبطلَ أن يكون العدم من صفات ذاتها إذ ذلك يؤدّي الى أن لا تبقى زمانين، وهو مُحال. وبطل أن يقال هي باقية بشرط إذ قدّمنا أن القائم بنفسه لا يفتقر الى شرط. وبطل أن يقال: تُعدَم لارادة باريها، فإنّ إرادة باريها لا تُعلم الا من جهة الرسل عليهم السلام، وقد أخبرت الرسل ... أنّها لا تعدَم[1] ».

٢ – **عدم تعلّقها بالبدن**: يبرهن الغزالي ان النفس غير متعلّقة بالبدن وغير مرتبطة به، فلا تفنى بفنائه « بل تعلّقها في الوجود بالجود الإلهي بواسطة المبادىء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل ».

٣ – **بساطتها**: تبع الغزالي ابن سينا في هذا الدليل وقال: « ان الفناء هو انحلال التركيب، والنفس بسيطة لا مركّبة... فالنفس لا تنحلّ، وما لا ينحلّ يبقى، فالنفس تبقى[2] ».

٤ – مصير النفس:

يرى الغزالي ان السعادة تتمّ بالمعرفة، لكنها لا تكمل الاّ بعد الموت. فالنفوس التي التهت بمشاغل البدن لا تستطيع الاتصال بعد الموت وتشعر بالاذى، « لكنّ هذا الاذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتي، بل لامر عارض غريب. والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي تثبت تلك الهيئة بتكريرها. **فيلزم اذن ان تكون العقوبة بحسب ذلك غير خالدة**، بل تزول وتمّحي قليلًا قليلًا، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصّها. ولهذا لم يرَ أهل السنّة تخليد أهل الكبائر من المؤمنين، لانّ اصل الاعتقاد راسخ، والعوارض تزول، ويُعفى عنها وتُغفَر. وأمّا نفوس البله التي لم تكتسب الشوق،

(١) معراج السالكين، ص ٣٦.

(٢) المرجع ذاته، ص ٣٤.

ولم تحنّ الى المعارف التي للعارفين، فانها اذا فارقت الابدان، وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة، صارت الى سعة رحمة الله تعالى ونوع من الراحة[1] ».

أمّا النفوس التي مالت الى الرذيلة كلّ الميل، واستسلمت للشهوات، وتعصّبت للآراء الفاسدة وجحدت الحق وأعرضت عنه، « فترسخ بالعادة تلك الهيئة فيها، ويتأكد شوقها اليها، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم، ويبقى الشوق والنزوع . وهذا الالم العظيم لا حدّ له. وذلك يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعّال »، فتخلد تلك النفوس في النار .

هـ – قوى النفس :

لم يأت الغزالي بجديد في شأن قوى النفس، ولم يكن له في الموضوع رأي معيّن ثابت . فهو يقسم النفوس، مع من تقدّمه، الى نباتية وغاذيّة ونامية وحيوانيّة؛ أما الحيوانيّة، فلها نوعان من القوى : **القوى المحرّكة**، **والقوى المدركة** .

١ – **القوى المحرّكة** : وهي «إمّا باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة. فالباعثة هي القوّة النزوعيّة الشوقيّة . ومتى رأت أمراً يترغّب فيه أو يترهّب منه بعثت القوّة المحرّكة المباشرة على الفعل، فتنبعث في الاعصاب والعضلات والرباطات من القلب، إمّا ببسط من جهة المبدإ، وإما بقبض اليه، اذ هي إذا فرحت نشرت الدماء في العروق فكان الفرح، واذا حزنت انجذبت فانجذب الروح الحيواني الى القلب فاغتمّ وحزن[2] ».

وفي روضة الطالبين يقسّم الغزالي هذه القوّة الى قسمين، فيميّز بين **الباعثة والمحرّكة**، ويحد الباعثة بأنها المستحثّة الى **جلب الموافق النافع** كالشهوة، **ودفع الضارّ**، كالغضب، وقد يُعبّر عن هذه الباعثة **بالإرادة** . والمحرّكة صنف ثان

---

(١) معارج القدس، ص ١٧٧ .

(٢) معراج السالكين، ص ٢٧ .

وهي التي تحرّك الاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد، وقد يعبَّر عنها **بالقدرة**، وهي جنود مبثوثة في سائر الاعضاء .

٢ ـ **القوى المدركة**: وهي قسمان، ظاهرة وباطنة . أما الظاهرة فهي **الحواس الخمس**، أعني السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس . وأما الباطنة، فهي في « كيمياء السعادة » و « روضة الطالبين[1] » خمس ايضاً، وهي قوى الخيال، والتفكّر، والحفظ، والتذكُّر، والوهم[2]، او الحسّ المشترك، والتخيُّل، والتفكُّر، والتذكُّر، والحفظ[3] . ولهذه القوى منازل باطنة هي تجاويف الدماغ .

١ ـ **الحس المشترك**: ترتسم فيه صورة ما أدّته اليه الحواس الظاهرة كما ترتسم الصورة في المرآة . ومحلّ تصرفه مقدّم البطن الاوّل من الدماغ .

٢ ـ **الخيال**: وهو خزانة الحسّ المشترك يخزن فيها ما ارتسم فيه لتحفظه له الى وقت حاجته اليه، فإنّ له (أي الحسّ المشترك) قوّة القبول وليس له قوّة الحفظ . والخيال له قوّة الحفظ وليس له قوّة القبول . ومحلّ تصرّف الخيال مؤخّر البطن من الدماغ .

٣ ـ **الوهم** : موضع تصرُّفه مقدّم البطن المؤخّر من الدماغ لان تصرُّفه هو المعاني الجزئيّة المنتزعة من الصور المخزونة في الخيال، فكانت بعدها في الرتبة .

٤ ـ **الحافظة** : ومحلّ تصرُّفها مؤخّر البطن المؤخّر من الدماغ يلي محلّ تصرُّف الوهم لانها خزانته .

---

(١) مجموعة فرائد اللآلي، ص ١٦٩ .

(٢) كيمياء السعادة، ص ٦ .

(٣) فرائد اللآلي، ص ١٦٩ـ١٧٠ .

٥ ـ **المتصرّفة** : ومحلّ تصرّفها في وسط الدماغ لانها أشرف القوى، ولانها تأخذ من الخيال في حال دون حال وتعطيه ايضاً في حال دون حال، في النوم واليقظة، وتعطي الحافظة وتطلب منها عند النسيان. فكان الاليق بها ان تكون بين الخزانتين ليسهل عليها أخذها منهما وإعطاؤها إياهما[١] .

وفي « معراج السالكين »، تصبح القوى الباطنة ثلاثاً ، لان **الخياليّة** تسمّى فيه الحسّ المشترك، وتقوم بالوظيفتين : وظيفة القبول ووظيفة الحفظ . **وتنتقل الوهميّة** الى التجويف الاخير من الدماغ، وتصبح وظيفتها حفظ « المعاني دون صورها وموادها، اذ تدرك الشاة عداوة الذئب مجرّدة فتنفر منه » .

ويضيف الغزالي الى هاتين القوّتين قوّة ثالثة هي **المفكـّرة**، وشأنها ان تركب الصور بعضها مع بعض، « وهي في التجويف الاوسط، بين حافظ الصور وحافظ المعاني »، اي بين الخياليّة والوهميّة .

« ومواضع هذه القوى مبرهنة بصناعة الطب : فان الآفات متى نزلت بهذه المواضع عدمت هذه المدركات » .

« وزعموا أنّ القوّة التي تنطبع فيها صور المحسوسات تحفظ تلك الصور، فتبقى فيها بعد قبولها، بحسب الحواس الخمس » اذا تكرر ذلك عليها . والشيء يحفظ الشيء بغير القوّة التي بها يقبل، اذ الماء يقبل الانطباع ولا يحفظ ، بخلاف الشمع فانه يقبل بالرطوبة، ويحفظ باليبس » .

ثم يقسم الغزالي قوى النفس قسمة اخرى فيقول : « ثم من شأن النفس إدراك المعلومات المغيّبة، ولها قوّتان : إما **عمليّة**، وإما **علميّة** . فالعمليّة قوّة هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان الى الصناعات الانسانيّة . وأمّا العلميّة، فهي المدركة

(١) فرائد اللآلي، الموضع ذاته .

لحقائق العلوم مجرّدة عن المادّة والصورة، وهي القضايا الكليّة المجرّدة، وهي **العقل**؛ وبهذه القوّة تتلقن عن الملائكة العلوم[1] » .

العقل

اخذ الغزالي معاني العقل عن الفارابي كما حدّدها في « رسالة في العقل » وقال « ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعة معان . . . .

الاول : الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظريّة وتدبير الصناعات الخفيّة الفكريّة، وهو الذي أراده الحرث المحاسبي حيث قال في حدّ العقل انه غريزة يتهيّأ بها ادراك العلوم النظرية، وكأنه نور يُقذف في القلب به يستعد لإدراك الاشياء . ولم ينصف من انكر هذا وردّ العقل الى مجرّد العلوم الضروريّة، فان الغافل عن العلوم والنائم يُسميان عاقلين بوجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم . . . .

الثاني : هي العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بان الاثنين أكثر من الواحد . . . وهو الذي عناه بعض المتكلّمين حيث قال في حدّ العقل انه بعض العلوم الضرورية .

الثالث : علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال، فإنّ من حنّكته التجارب وهذّبته المذاهب يقال انه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال انه غبي، غمر، جاهل . . . .

الرابع : ان تنتهي قوّة تلك الغريزة الى ان يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة ويقهرها . فاذا حصلت هذه القوّة سمّي صاحبها عاقلًا . . . .

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٦–٢٧ .

فالأوّل هو الأس والسنخ والمنبع ؛ والثاني هو الفرع الاقرب اليه ؛ والثالث فرع الاول والثاني، إذ بقوّة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب ؛ والرابع هو الثمرة الاخيرة وهي الغاية القصوى[١] » .

لكنّ الغزالي لا يذكر الفارابي مرجعاً له، بل يورد الاحاديث النبويّة ويعلّق بها كلاًّ من هذه المعاني . ويرى الغزالي انّ الناس يتفاوتون في هذه العقول ما عدا الثاني منها لانّ العلم الضروري حاصل لجميع الناس .

اما مراتب العقل، فقد أخذها أيضاً عن الفارابي وابن سينا، ولم يغيّر فيها شيئاً، ولم يضف اليها شيئاً . ففي المرتبة الدنيا نجد **العقل الهيولاني** وهو قوّة استعداد محض موجودة عند الطفل؛ ثم يليه **العقل بالملكة** الذي يحصل بعد إدراك الانسان لبعض المعاني من بديهيّات أو منقولات ؛ ويحصل بعده **العقل بالفعل** وهو الذي يكتسب بعض المعقولات النظريّة ويصبح قادراً على استحضار الصور العقليّة التي سبق اكتسابها متى أراد ؛ واذا أصبحت هذه الصور متحققة في الذهن حاضرة فيه، سمّيت **عقلاً مستفاداً** . وهذه العقول مرتّبة بحيث « تجد أنّ العقل المستفاد رئيس ويخدمه الكلّ، وهو الغاية القصوى ؛ ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ؛ والعقل الهيولاني، لما فيه من الاستعداد، يخدم العقل بالملكة[٢] » . هذا يعني ان أبا حامد تبنّى نظريّة الفارابي القائلة بان كل عقل هو مادّة بالنسبة الى العقل الذي يليه، وصورة للعقل الذي يتقدّمه . وقد أخذ عن ابن سينا تأويل الآية القرآنيّة: «الله نور السموات والارض[٣]...» وقال انّ النفس الانسانيّة المستعدة لقبول المعرفة بفيض من العقل الفعّال تشبه المشكاة ؛ فاذا قويت فادركت المعارف والبديهيّات الأول اشبهت الزجاجة . أما اذا بلغت مرتبة تمكنها من إدراك معاني الاشياء فإنها تشبه الشجرة ؛ وإذا سمت وقويت وأصبحت قويّة الحدس بحيث تدرك المعاني الكليّة دون إعمال فكر واستدلال، فانها تصبح شبيهة بالزيت.

---

(١) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٧٥-٧٦ .
(٢) معارج القدس، ص ١١٠ .
(٣) راجع الصفحة ١٩٢ والصفحة ١٩٣ من هذا الجزء .

« فان كانت أقوى من ذلك، فيكاد زيتها يضيء؛ فان حصل له المعقولات، فهو نور، لأثر نور العقل المستفاد على نور العقل النظري[1] » .

لكنّ العقل ليس نيّراً بذاته، لانّ أنواره « مستفادة من سبب هذه الانوار، [وهي] بالنسبة اليه كالسراج بالنسبة الى نار عظيمة طبقت الارض . فتلك النار هي نار العقل الفعّال المفيض لانوار المعقولات على الانفس البشرية[2] » .

نظرية المعرفة عند الغزالي

ان من يبني حكمه على الغزالي من خلال « المنقذ من الضلال »، كما يفعل اكثر مؤرّخي الفلسفة، ان لم نقل جميعهم، يظلّ بعيداً عن الصواب كل البعد، لان هذا الكتاب يصف عقليّة الغزالي المتطوّرة التي تفصلها عن الشطر الاول من شطري حياته العامّة عشر سنوات من العزلة والتأمّل والاختبار الصوفي .

اما حياتــــه الفكريّة في الشطر الاوّل، فنجد أصداءها في ما خلّفه لنا من المؤلّفات التي أنجزها في اثناء اتصاله بنظام الملك، ثم في اثناء اشتغاله بالتعليم في نظاميّة بغداد، وجميع هذه المؤلفات في الفقه وعلم الكلام .

اما الكتب الفقهية فلا تهمّنا هنا . واما الكتب الكلاميّة، فقد رأينا منها « تهافت الفلاسفة » و « المستظهري » وأتينا على ذكر محتوياتها . ونحن الآن نحاول تحديد موقف الغزالي من المعرفة ومن طريقة الوصول الى اليقين .

قلنا ان الغزالي كان متكلماً، وقلنا إنه أول من استعمل منطق ارسطو للذب عن الدين . وكتبه في الفقه، « كالوسيط » و « البسيط » و « الوجيز »، وكتبه في الكلام « كالمستظهري » و « تهافت الفلاسفة » و « حجّة الحق » تعود مع كتبه في المنطق « محكّ النظر » و « معيار العلم » و « ميزان العمل » الى عهد واحد من عهود حياته الفكريّة .

(١) معارج القدس، ص ٥٢ .
(٢) المصدر ذاته، ص ٥٩ .

لقد لجأ المتكلمون، قبلَ الغزالي، الى العقل والمنطق؛ لكنهم حاربوا منطق أرسطو، وهاجموه كما هاجمه الفقهاء. وتبدو لنا هذه الحقيقة واضحة عند مطالعتنا كتب الفقه والكلام قبل القرن الخامس الهجري. والسبب في ذلك يعود الى ما ذكره ابن خلدون من «أنّ المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفيّة المباينة للعقائد[1]». وقد لاحظ ذلك ابن تيميّة حيث قال: «ما زال نظّار المسلمين لا يلتفتون الى طريقهم (اي طريق المنطقيين)، بل الاشعريّة والمعتزلة والكرّاميّة والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها. **وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي**[2]».

والغزالي ذاته يقول: «ولا يمكن التمييز بين الاخلاق المذمومة والمحمودة إلاّ بالعلم، ولا سبيل الى تحصيله إلاّ بالمنطق. فاذاً فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الابدية[3]». ونحن نظنّ ان هذا الرأي هو أوّل رأي أبداه الغزالي في الموضوع؛ وقد جعل من المنطق آلة تشمل جدواها جميع العلوم النظريّة، **العقليّة منها والفقهيّة**[4]. وهذا ما حمله على استخدام البراهين المنطقيّة في الفقه وإيراد الامثلة الفقهيّة في المنطق. وبما أن غاية المنطق التمسُّك بحاكم العقل دون حاكم الحسّ، يصبح النظر في الفقهيّات والنظر في العقليّات واحدا بعينه، لا يختلف في الشكل بل في المادّة.

وقد أشرنا الى ان الغزالي الذي اشتغل كثيراً بمنطق أرسطو، لجأ، في هذا العلم، الى مصطلحات مألوفة عند الفقهاء، يستعملها علماء زمانه[5]، فاستبدل كلمتي **التصوّر والتصديق** بكلمتي «معرفـــة» و «علم»، وعبّر عن **القضايا الكليّة المجرّدة** «بالوجوه» او «الاحوال» وهما تعبيران كلاميّان، أو «الاحكام» وهو تعبير فقهي؛ كما أنّ **الحدّ الاوسط** عند أرسطو يُسمّى «علّة» عند الأصوليّين،

(١) المقدمة، ص ٧٩٩.
(٢) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص ٣٢٤
(٣) مقاصد الفلاسفة، ص ٧.
(٤) معيار العلم، ص ٢٦.
(٥) راجع الفصل الثاني من هذا الجزء، ص ٤٢.

والغزالي يستعمل هـذه الكلمة الاخيرة . ولم يكتف باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين، بل وضع هو نفسه لبعض الموضوعات ألفاظاً جديدة. ففي «القسطاس المستقيم»، الذي ألّفه في الشطر الثاني من حياته حوالي سنة ٤٩٧ ه‍، يقسم الموازين العقليّة الى ثلاثة : « ميزان التعادل » و « ميزان التلازم » و « ميزان التعاند » . وما الاوّل إلا **القياس الحملي** عند المنطقيّين، والثاني، **القياس الشرطي المتصل**، والثالث، **القياس الشرطي المنفصل**. وكثيراً ما يردد الغزالي انّ المنطق لا ينبغي ان يختلف المسلمون فيه عن اليونانيّين إلاّ في الاصطلاحات، ولا مشاحّة في الالفاظ[1] . لكنّ موقف الغزالي من المنطق قد تطوّر، كما لاحظ ذلك ابن تيميّة حيث قال : « وبيّن في آخر كتبه ان طريقتهم فاسدة لا توصل الى يقين، وذمّها أكثر مما ذمّ طريقة المتكلمين . وكان أوّلاً يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم، إما بعباراتهم، وإما بعبارة اخرى . ثمّ في آخر أمره بالغ في ذمّهم وبيّن أن طريقهم متضمّنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمّها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين[2] » .

يرى الغزالي في « القسطاس المستقيم » ان حقيقة المعرفة لا يمكن وزنها بميزان الرأي والقياس « وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولاجله ثار الخلاف بين الناس، وهو ميزان الشيطان » ؛ ولا بميزان التعليم واتّباع الإمام المعصوم، بل بالقسطاس المستقيم، حيث قال الله تعالى : « وزنوا بالقسطاس المستقيم » (سورة الاسرى، آية ٣٥) . ومع ان موازين هذا القسطاس هي، كما رأينا، منطق أرسطو بالذات، مع تغيير الالفاظ، فإنّ الغزالي يقول : « هي الموازين الخمس التي أنزلها الله في كتابه وعلّم انبياءه الوزن بها[3] » . و « هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، نتعلّم كيفيّة الوزن به من أنبيائه كما تعلّموا هم من ملائكته . فانّ الله تعالى هو المعلّم الاوّل، والثاني

(١) راجع «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» لعلي سامي النشار، ص ١٣٤ .

(٢) راجع السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص ٢٧٨ .

(٣) القسطاس المستقيم، ص ١٥٧–١٥٨ .

جبريل، والثالث... إمام الأئمّة محمد بن عبدالله بن عبد المطّلب ». وقد كتب الغزالي للخواص والعوام، لذا نجد عنده نظريّتين في المعرفة، احداهما تتناول معرفة العوام، والثانية تختصّ بالأولياء والمقرّبين.

الغزالي، في قضيّة المعرفة، أقرب الى افلاطون منه الى أرسطو. ففيما يرى أفلاطون ان النفس تدخل الجسد حبلى بمعرفة حصلت لها في عالم المثل، قبل هبوطها الى البدن، يرى أرسطو أن النفس صورة للبدن، فلم توجد قبله، ولم تكن لها معرفة سابقة. فكلّ معرفة إذن وليدة التجربة.

لا يؤمن الغزالي بوجود النفس قبل الجسد، لكنه يردّد أنها تولد على الفطرة. وقد حدّد العلم بقوله انه « تصوُّر النفس الناطقة المطمئنّة حقائق الاشياء وصورها المجرّدة عن المواد بأعيانها وكيفيّاتها وكميّاتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة؛ والعالِم هو المحيط المدرِك المتصوّر، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس[1] ». ثم يضيف: « إعلم أنّ جميع العلوم مركوزة في جميع النفوس الإنسانيّة، وكلّها قابلة لجميع العلوم، وإنما يفوت نفساً من النفوس حظها منه بسبب طارىء وعارض يطرأ عليها من خارج، كما قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: « خُلق الناس حنفاء فاختالتهم الشياطين » وقال: « كلّ مولود يولد على الفطرة[2] ». وهكذا « فالنفس الناطقة الإنسانيّة أهل لاشراق النفس الكليّة عليها ومستعدّة لقبول الصوَر المعقولة عنها بقوّة طهارتها الاصليّة وصفائها الأوّلي ». وجميع « العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوّة كالبذر في الأرض[3] ». فكيف تبرز هذه العلوم من القوّة الى الفعل ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لا بدّ لنا من العود الى تقسيم العالم الى عالمين: عالم الملكوت وعالم الملك، او العالم العلوي والعالم السفلي، أو عالم الغيب وعالم

---

(١) الرسالة اللدنية، ص ٤.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٦.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٩.

المشاهدة او العالم العقلي والعالم الحسّي، وكلها مترادفات[١] .

وقد اشرنا أيضاً الى ان الإنسان بين هذين العالمين. وقد قال الغزالي: « للنفس جنبتان : جنبة إلى الملإ الأعلى وجنبة الى العالم الاسفل[٢] » . « والنفس ان سُلـّطت على العالم الاسفل، فهي تتوصل اليه بآلة الجسم، ثم أفعالها تظهر في الجسم في مواضع عشرة أحصيناها فيما تقدّم ؛ فمنهـــا الحواس الخمس من الشمّ والذوق واللمس والسمع والبصر، وهذه علـّة وسبب للقوى الخمس الباطنة، أعني القوّة الخياليّة والذاكرة والحافظة [والتفكـُّر والوهم]. . . فلزوم هذه المدركات للنفس ضروري، أعني عند صرف الهمّة اليه يلزم ذلك طبعا... فصحّ وثبت أن الجنبة السفلى الجسمانيّة أفعالها جسمانيّة محضة، والافعال الجسمانيّة كلـّها ضروريّة طبيعيّة[٣] » .

فتكون إذن المعرفة المتعلـّقة بعالم الشهادة كلها من هذا القبيل لانها كلها تحصل بقوى جسمانيّة، إمّا باطنة، وإما ظاهرة، وهذه علـّة وسبب لتلك. ويقسّم الغزالي هذه المعرفة الى : معقولات، ومحسوسات، ومشهورات، ومقبولات .

« أما **المعقولات**، فما لا يُدرك إلاّ بالعقل على التجريد كعلمنا أن الضدّين لا يجتمعان، وأنّ الشيء لا يصحّ ان يكون متحرّكاً وساكناً في حال واحدة، وأن الواحد قبل الاثنين... » .

« وأما **المحسوسات**، فما تدريه من جهة الحواس الخمس، كالفرق بين الالوان والفرق بين الطعوم وبين الملموسات...» .

« وأما **المشهورات**، فهي العادات الراجعة الى عادات الخلق والبلاد والامم والازمنة، كعادة الناس في اللباس والفرح... والسيَر الكريمة كترك الظلم، وبرّ الوالدين، وشكر المنعم... » .

(١) راجع ما قلناه في الموضوع، ص ٢٨٩ من هذا الكتاب
(٢) معراج السالكين، ص ٥٥ .
(٣) المرجع ذاته، ص ٦١–٦٢.

« وامّا المقبولات، فما اخذ عن طريق الإخبار... » .

« فأمّا العقليّات فلا تتبدّل أحكامها عمّا هي عليه في العقل . والمحسوسات لا تتبدّل ولكن يتطرّق اليها الغلط بآفات تحدث في الآلات الجسمانيّة . وأمّا المقبولات والمشهورات فغير موثوق بها، فانها تختلف باختلاف الامم والبلاد وحالات الاشخاص، فألحِق كلّ قبيل بقبيله وميّزه من سواه، فلا تغلط أبد الآباد . فما قام عندكِ من دليل عقل أو حسّ على شيء وتصحّحت أجزاء حدّه وبرهانه ... فهو برهان حق؛ وما ورد عليك ممّا سوى ذلك فأنزله على مرتبته [1] » .

وهكذا نرى الغزالي يؤمن بالمحسوسات والمعقولات التي سبق له وشكّ في صحّتها، ويجعل منها مقدّمات المعرفة؛ لكن هذه المعرفة لا تتعدّى نطاق عالم الحسّ، ولا تبلغ الى معرفة الحقّ، لانّ الحق « لا يدخل عن طريق الحواس بل يدخل في القلب، لا يعرف من أين جاء، لان القلب من عالم الملكوت والحواس مخلوقة لهذا العالم، عالم الملك [2] » .

ومهما يكن من أمر، فان العلم الانساني يحصل من طريقين : التعلّم الانساني والتعلّم الربّاني. ويكون التعلّم على وجهين، أحدهما من خارج، وهو التحصيل بالتعلّم، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكّر «والتفكّر من الباطن بمنزلة التعلّم في الظاهر . فانّ التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي، والتفكّر استفادة النفس من النفس الكلّي؛ والنفس الكلّي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء ... فالعالِم بالإفادة كالزارع، والمتعلّم بالاستفادة كالارض، والعلم الذي هو بالقوّة كالبذر، والذي بالفعل كالنبات [3] » .

ومن شروط استفادة النفس أن لا تكون القوى البدنيّة متسلّطة عليها، بل أن « يغلب نور العقل على أوصاف الحسّ »، ويحصل الاشراق، لانّ « القلب مثل

---

(١) المرجع ذاته، ص ٩٦—٩٨ .
(٢) كيمياء السعادة، ص ١٢ .
(٣) الرسالة اللدنية، ص ١٩ و٢٠ .

المرآة، واللّوح المحفوظ مثل المرآة أيضا، لانّ فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة المرآة الاخرى، حلّت صور ما في إحداهما في الاخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللّوح المحفوظ الى القلب اذا كان فارغاً من شهوات الدنيا . فاذا كان مشغولاً بها، كان عالم الملكوت محجوباً عنه [١] » . وبتعبير آخر، « لمّا كانت النفس روحانيّة قبلت عن الروحاني وتأثّرت عنه . فلولا العقول المعبّر عنها بالملائكة المِدّة للنفوس من خارج، لما عقلت معقولاً البتّة . **فانّ النفس عالمة بالقوّة فقط والملائكة تخرج ما في القوّة الى الفعل**، حتّى تصير عالمة بالفعل [٢] ».

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن الغزالي يؤمن بنظريّة الاشراق ويدافع عنها ؛ فالمعاني تحضر على النفس ثم تغيب عنها، ولا يُعقل أن تنعدم هذه المعاني عند غيبتها، ولو انعدمت لاقتضى تحصيلها، عندما نسمّيه التذكُّر، ما اقتضاه عند اكتسابها في أوّل الامر . ولا يُعقل أيضاً أن تكون في النفس، وإلاّ لوجب أن تكون هذه شاعرة بها، ولا أن تكون مخزونة في الجسد، لانّ الجسد لا يصح لان يكون مستودعاً للمعاني العقليّة ؛ فبقي أن تكون غائبة حاضرة : غائبة عن النفس، حاضرة خارجاً عنها، في جوهر هو العقـــل الفعّال ، أو الروح القدس، تفيض منه على النفس عند الحاجة . قال الغزالي « ولا خازن لها (اي المعاني المعقولة) لا في النفس ولا في البدن ! فبقي أن يكون شيئاً خارجاً، اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم منه فيها هذه الصور العقليّة الخاصّة بذلك الاستعداد لاحكام خاصّة . وإذا أعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني، أو الى صورة أخرى، انمحى ما تمثّل أوّلاً، كأن المرآة التي تحاذي بها جانب القدس، قد أُعرض بها عنه الى جانب الحسّ، أو الى شيء آخر من أمور القدس . وهذا إنّما يكون أيضاً اذا اكتسبت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال [٣] » . وهذا النصّ قد أخذه الغزالي عن ابن سينا بشيء من التصرُّف، كما أخذ عنه النص الآتي :

---

(١) كيمياء السعادة، ص ١٢ .

(٢) معراج السالكين، ص ٣٢ .

(٣) معارج القدس، ص ١٣٧ .

« فإنّ القوّة العقليّة إذا اطلعت على الجزئيّات في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال استحالت مجرّدة من المادّة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنّها نفسها تنتقل من التخيّل الى العقل منا ... بل على معنى أنّ مطالعتها تعدّ النفس لان يفيض عليها المجرّد من العقل الفعّال . فانّ الافكار والتأملات معِدّة للنفس نحو قبول الفيض [١] » .

وجميع النفوس الإنسانيّة قابلة للمعرفة قادرة على تحصيلها، لانّها كلّها « بقوّة طهارتها الاصليّة وصفائها الاوّلي، أهل لإشراق النفس الكليّة عليها، ومستعدّة لقبول الصور المعقولة عنها » . ونحن نورد نصّاً طويلاً للغزالي في هذا الموضوع لما له من أهميّة، ولما فيه من شبه بآراء افلاطون في المعرفة: «وأمّا النفوس المريضة في هذه الدنيا الدنيئة، فصارت على مراتب : بعضهم تأثّر بمرض المنزل تأثّراً ضعيفاً، ودق غمام النسيان على خواطرهم، فيشتغلون بالتعلّم، ويطلبون الصحّة الاصليّة، فيزول مرضهم بأدنى معالجة، وينقشع غمام نسيانهم بأقلّ تذكّر . وبعضهم يتعلّمون طول عمرهم، ويشتغلون بالتعلّم، ويطلبون الصحّة الاصليّة، فلا يزول مرضهم بأدنى معالجة، ولا ينقشع غمام نسيانهم بأدنى تذكّر . وبعضهم يتعلّمون طول عمرهم، ويشتغلون بالتحصيل والتصحيح أيّامهم، ولا يفهمون شيئاً لفساد أمزجتهم، لانّ المزاج اذا فسد لا يقبل العلاج . وبعضهم يتذكّرون ويرتاضون ويذلّون أنفسهم، ويجدون نوراً قليلاً وإشراقاً ضعيفاً ؛ وهذا التفاوت انّما ظهر من إقبال النفوس على الدنيا واستغراقها بحسب قوّتها وضعفها، كالصحيح اذا مرض، والمريض اذا صحّ . وهذه العقدة اذا انحلّت، تقرّ النفوس بوجود العلم اللّدني، وتعلم أنّها كانت عالمة في أوّل الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع . **وانّما جهلت لانّها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف، والاقامة في هذا المنزل الكدر والمحلّ المظلم، وأنّها لا تطلب بالتعلّم إيجاد العلم المعدوم، والا ابداع العقل المفقود، بل إعادتها العلم الاصلي الغريزي**، وإزالة طريان المرض باقبالها على زينة الجسد، وتمهيد قاعدته، ونظم أساسه .

(١) المرجع ذاته، ص ١٣٨ .

والاب المحبّ المشفق على ولده، اذا أقبل على رعاية الولد، واشتغل بمهمّاته، ينسى جميع الامور، ويكتفي بامر واحد وهو أمر الولد. فالنفس، لشدّة شغفها وشفقتها، أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه، واستغرقت في بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئيّتها، فاحتاجت في أثناء العمر الى التعلّم طلباً لتذكار ما قد نسيت، وطمعاً في وجدان ما قد فقدت. **وليس التعلم إلا رجوع النفس الى جوهرها، وإخراج ما في ضميرها الى الفعل**، لتكميل ذاتها ونيل سعادتها»... ونحن نعلم «ان العلوم ما فنيَت، وانما نُسيت، وفرقٌ بين المحو والنسيان. فإنّ المحو فناء النقوش والرسوم، والنسيان التباس النقوش، فيكون كالغمام أو السحاب الساتر لنور الشمس عن أبصار الناظرين، لا كالغروب الذي هو انتقال الشمس من فوق الارض الى اسفل. فاشتغال النفس بالتعلّم هو إزالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود الى ما علمت في اوّل الفطرة، وعرفت في بدء الطهارة. فإذا عرفتَ السبب والمراد من التعلُّم وحقيقة النفس وجوهرها، فاعلم أنّ النفس المريضة تحتاج الى التعلم وإنفاق العمر في تحصيل العلوم. فأما النفس التي يخفّ مرضها، وتكون علّتها ضعيفة، وشرُها دقيقا، وغمامها رقيقاً، ومزاجها صحيحاً، فلا تحتاج الى زيادة تعلّم وطول تعب، بل يكفيها أدنى نظر وتفكُّر، لانها ترجع به الى أصلها، وتُقبل على بدايتها وحقيقتها، وتطّلع على مخفيّاتها، فيخرج ما فيها من القوّة الى الفعل، ويصير ما هو مركوز فيها حلية لها، فيتمّ أمرها، ويكمل شأنها، وتعلم اكثر الاشياء في أقلّ الايام[1]».

وثمّ نفوس صحيحة، هي النفوس النبويّة القابلة للوحي والتأييد. فإن تلك النفوس باقية على الصحّة الاصليّة، «فيقبل الله عليها إقبالاً كليّاً، وينظر اليها نظراً إلهيّاً، ويتخذ منها لوحاً، ومن النفس الكلّي قلماً، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلّي كالمعلّم، والنفس القدسيّة كالمتعلّم، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلّم وتفكر... فعلم الانبياء

---

(١) الرسالة اللدنية، ص ٢٧–٢٩.

أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق لان محصوله عن الله تعالى بلا واسطة ووسيلة[١] ».

ان باب الوحي قد أُغلق من عهد محمّد خاتم النبيّين، وباب الرسالة قد انسدّ. لكنَّ هنالك وجهاً آخر للتعليم الرباني هو الإلهام. «والإلهام تنبيه النفس الكليّة للنفس الجزئيّة الانسانيّة على قدر صفائها وقبولها وقوّة استعدادها... والعلم الحاصل عن الوحي يُسمّى علماً نبويّاً، والذي يحصل عن الالهام يسمّى علماً لدنيّاً. والعلم اللدّني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري؛ وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافٍ فارغ لطيف. وذلك أنّ العلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكليّة الأولى الذي هو في الجواهر المفارقة الأوّليّة المحضة... وقد بُيّن أنّ العقل الكلّي أشرف وأكمل واقوى وأقرب الى الباري تعالى من النفس الكليّة، والنفس الكليّة أعزّ وألطف وأشرف من سائر المخلوقات، **فمن إفاضة العقل الكلّي يتولّد الوحي**، **ومن إشراق النفس الكليّة يتولّد الإلهام**. فالوحي حلية الانبياء، والالهام زينة الاولياء[٢]».

لا شكّ في أن الغزالي كان واقفاً على نظريّة المعرفة الشائعة في عصره، لكنه لم يُعِرها أي اهتمام عند بحثه في قضيّة اليقين. أما ما يبدو له مستحقّاً للعناية، فهو نوعان من العلم: **علم المعاملة** و **علم المكاشفة**. أما علم المعاملة، فهو كما يحدّده « صقل مرآة القلب[٣] » بأعمال الزهد والتقوى والعبادة؛ وهذا هو موضوع «إحياء علوم الدين». وأمّا علم المكاشفة، فهو « الذوق » الصوفي الذي يوصل الى معرفة الله، والذي يسمّيه الغزالي « إلهاماً ».

وهذا مقطع، يشرح فيه الغزالي هذا النوع من المعرفة ويقارنه بالمعرفة الحسيّة فيقول: « لو فرضنا حوضاً محفوراً في الارض احتمل أن يُساق اليه الماء من فوقه بأنهار تُفتح فيه، ويُحتمَل أن يُحفر أسفل الحوض، ويُرفع منه التراب، الى ان

(١) المرجع ذاته، ص ٢١–٢٢.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٤.
(٣) فاتحة العلوم، ص ٤١.

يقرب من مستقرّ الماء الصافي، فيتفجّر الماء من أسفل الحوض، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم؛ وقد يكون أغزر وأكثر. فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار. وقد يمكن أن تُساق العلوم الى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً. ويمكن أن تُسدّ هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويُعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجّر ينابيع العلم من داخله. فان قلت: فكيف يتفجّر العلم من ذات القلب وهو خال عنه، فاعلم انّ هذا من عجائب اسرار القلب ولا يسمح بذكره علم المعاملة... **فالقلب قد يُتصوّر ان يحصل فيه حقيقة العالم وصورته، تارة من الحواس وتارة من اللوح المحفوظ**، كما ان العين يُتصوّر ان يحصل فيها صورة الشمس، تارة من النظر اليها، وتارة من النظر الى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها؛ فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الاشياء فيه، وتفجّر اليه العلم منه، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس؛ فيكون ذلك كتفجّر الماء من عمق الارض. ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ، كما أنّ الماء اذا اجتمع في الانهار منع ذلك من التفجّر في الارض، وكما أنّ من نظر الى الماء الذي يحكي صورة الشمس، لا يكون ناظراً الى نفس الشمس. **فاذاً للقلب بابان: باب مفتوح الى عالم الملكوت، وهـو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح الى الحواس الخمس، المتمسّكة بعالم الملك والشهادة**. وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة[1]».

ففي هذا النص، مثال واضح لنظريّة المثُل الافلاطونيّة التي تبنّاها الغزالي وجعل منها محور رأيه في العالم، كما ذكرنا، وفي المعرفة؛ «فالعالم اربع درجات في الوجود: **وجود في اللوح المحفوظ** وهو سابق على وجوده الجسماني؛ ويتبعه **وجوده الحقيقي**؛ ويتبع وجوده الحقيقي **وجوده الخيالي**، اعني وجود صورته في الخيال؛ ويتبع وجوده الخيالي **وجوده العقلي**، أعني وجود صورته في القلب».

---

(١) احياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ١٧ و١٨.

أما معرفة الوجود في اللوح المحفوظ والوجود العقلي فتتمّ للانبياء والاولياء؛ وأما معرفة الوجودين الحقيقي والخيالي فتتم للعلماء والحكماء. «والفرق بين علوم الاولياء والانبياء، وبين علوم العلماء والحكماء هذا، هو أنّ علومهم تأتي من داخل القلب، من الباب المنفتح الى عالم الملكوت؛ وعلم الحكمة يأتي من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك. وعجائب عالم القلب، وتردُّده بين عالمي الشهادة والغيب لا يمكن أن تُستقصى في علم المعاملة [١]».

«وعلم المكاشفة» لا يحصل بالتعلُّم والمطالعة، بل بالاعمال الصالحة وصقل مرآة القلب بالزهد والجوع والسهر والصمت والاعتزال عن الناس؛ فالسهر مثلاً «يجلو القلب ويصفّيه وينوّره فيضاف ذلك الى الصفاء الذي حصل من الجوع، فيصير القلب كالكوكب الدرّي والمرآة المجلوّة، فيلوح فيه جمال الحق [٢]».

ولئن كانت **المعاملة**، اي الاعمال التي تصقل هذه المرآة، من صنع الانسان وتحصل باختياره، فإن **المكاشفة**، اي ظهور الحق للانسان، لا تحصل الا بنعمة خاصة من الله وليس للانسان حيلة اليها. يقول الغزالي: «الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلّها، والاقبال بكنه الهمّة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك، **كان الله هو المتولي لقلب عبده**، والمتكفّل له بتنويره بانوار العلم. واذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب وانكشف له سرّ الملكوت، وانقشع عن القلب حجاب الغرّة... **فليس على العبد الاّ الاستعداد** بالتصفية المجرّدة... والترصّد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة. فالانبياء والاولياء انكشف لهم الامر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلُّم والدراسة والكتابة، بل بالزهد في الدنيا، والتبرّي من علاقاتها، وتفريغ القلب من شواغلها... وبقطع الهمّة عن الاهل والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه... ثمّ يخلو بنفسه في زاوية، ويجلس فارغ القلب، ولا

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٨ و١٩.

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٥.

يفرّق فكره بقراءة قرآن، ولا بالتأمّل في تفسير... فلا يزال، بعد جلوسه في الخلوة، قائلاً بلسانه « الله ! الله ! » على الدوام، مع حضور القلب، حتى ينتهي الى حالة يترك تحريك اللسان، ويرى كأنّ الكلمة جارية على لسانه . ثمّ يصير عليه ان يمّحي اثره عن اللسان، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ؛ ثم يواظب عليه الى ان يمّحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة، ويبقى معنى الكلمة مجرّداً في قلبه، حاضراً فيه، كأنه لازم له لا يفارقه . **وله اختيار الى ان ينتهي الى هذا الحدّ**، واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس، **وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى**؛ بل هو، بما فعله، صار متعرّضاً لنفحات رحمة الله، فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الانبياء والاولياء بهذه الطريق[1] » .

هذه هي أعلى درجات المعرفة، لا تحصل إلا بالذوق، وهو المعرفة الصوفيّة التي توصل الى درجات يضيق عنها نطاق النطق، ولا يحاول المعبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطإٍ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة، ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيّل منه طائفةٌ الحلولَ، وطائفةٌ الاتحادَ، وطائفةٌ الوصول . وكلُّ ذلك خطأ ؛ بل الذي زايلته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على ان يقول :

وكان ما كان ممّا لستُ أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبرِ

الغزالي والاسلام

لا نعرف مفكّراً ترك في الاسلام ذلك الاثر العميق الذي تركه الغزالي، وأعطى الاسلام اتجاهاً جديداً، دون ان يكون صاحب مذهب معيّن، أو إمام مدرسة عُرفت به .

لقد عاش الغزالي في عصر انحطّ فيه روح الاسلام الصحيح الى حدّ لم يُعرف

(١) المنقذ من الضلال، ص ٤٦ .

له مثيل من قبل ؛ وقد رأى فتور الاعتقادات في أصل النبوّة، ثم في حقيقة النبوة، ثمّ في العمل بما شرحته النبوّة؛ وتحقق شيوع ذلك في الخلق، فنظر في أسباب هذا الفتور، وفي أسباب ضعف الايمان، فاذا هي أربعة : « سبب من الخائضين في علم الفلسفة، وسبب من الخائضين في علم التصوّف، وسبب من المنتسبين الى دعوة التعليم، وسبب من معاملة الموسومين بالعلم فيما بين الناس » ، وهم الفقهاء والمتكلمون .

وكان الداء عامّاً، أصاب العامّة ولم يوفّر الاطباء، فأشرفوا جميعهم على الهلاك . فكان لا بدّ من مصلح ديني، يعيد الى الايمان صفاءَه، والى الاعمال قيمتها الروحيّة والخلقيّة، وكان هذا المصلح أبا حامد الغزالي .

كان المتكلّمون قبله قد نقدوا بعض النظريّات الفلسفيّة، وحاربوا بعض الفلاسفة، لكنّ واحداً منهم لم يحاول هدم الفلسفة من أساسها بشنّه عليها حملة منظّمة واسعة النطاق؛ أمّا الغزالي، فقد كتب في الموضوع كتابه «تهافت الفلاسفة»، ولم يترك فكرة من فكر الفلاسفة الا عرضها على محك النقد، ولا رأياً من آرائهم الاّ وأظهر بطلانه . لكنّه مع ذلك، ظلّ فيلسوفاً، شرح العقائد الاسلاميّة على ضوء نظريّة المثُل الأفلاطونيّة، وتبنّى آراء الفارابي وابن سينا في النفس وأصلها وطبيعتها ومصيرها وقواها، وظلّ أميناً لمنطق أرسطو يلجأ اليه، في كلّ مناسبة، خلافاً لمن تقدّمه من المتكلّمين، ويورد البراهين العقليّة الى جنب البراهين الشرعيّة، حتى في القضايا العقائديّة . ولئن خالف بعض الفلاسفة، فلم تتعدّ مخالفته الاوضاع الفلسفيّة والمصطلحات، فأعطى أكثر الآراء التي حاربها في التهافت صبغة فقهيّة أو كلاميّة، وعرضها في كتبه الاخرى ودافع عنها .

وحارب الكلام والمتكلّمين، كما رأينا، لكنّه ظلّ متكلّماً حتى في الكتب التي حمل فيها على الكلام ؛ ولم يأخذ على المتكلّمين طريقتهم بقدر ما أخذ عليهم سيرتهم وبعد قلوبهم عن الدين الذي يدافعون عنه بالسنتهم .

وتبنّى طريقة الصوفيّة، لكنّه حرّر التصوّف من كل ما يبعده عن الاسلام السنّي، كالقول بالحلول والاتّحاد ووحدة الوجود، ونفى أن تكون المعرفة

الصوفيّة تبيح المحرّمات لمن بلغ اليها، وتحلّه من قيود الشرع، فكل ذلك ضلال عن طريق التصوّف .

وفي كل موقف من مواقفه هذه، كان يهدف الى غاية واحدة هي نفخ روح جديدة في الاسلام .

رأى أنّ إيمان العامّة لا يقوم على نظام من البراهين العقليّة تُدعَمُ بها العقائد؛ وهاله ما لمسه من تضارب الآراء في بعض القضايا، ومن رمي أتباع بعض المذاهب، من لا يرى رأيهم، بالكفر والزندقة ؛ فأخذ على عاتقه أن يعيّن الحدّ الفاصل بين الكفر والإيمان، وبين الاسلام والزندقة، فقال إنّ « من زعم أن حدّ الكفر ما يخالف مذهب الأشعري، أو مذهب المعتزلي، أو مذهب الحنبلي، أو غيرهم، فهو غرّ بليد [1] » ؛ فليس الحقّ وقفاً على مذهب من المذاهب دون سواه . فالباقلاّني مثلاً، الذي علّم أن البقاء لله تعالى ليس وصفاً له زائداً على الذات ، ليس أولى بالكفر لمخالفته الاشعري في هذا الموضوع، من الاشعري لمخالفته الباقلاّني فيه ، لانّ الحقّ ليس وقفاً على احدهما دون الآخر .

وقد حدّ الكفر والإيمان بقوله : « الكفر هو تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام، في شيءٍ ممّا جاء به؛ والايمان تصديقه في جميع ما جاء به . فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما الرسول ؛ والبرهمي بالطريق الاوّل، لانّه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين ... والتحق بهم الثنويّة والزنادقة والدهريّة، وكلّهم مُشركون، فانّهم مكذّبون للرسول : فكلّ كافر مكذّب للرسول، وكلّ مكذّب للرسول فهو كافر — فهذه هي العلامة المطّردة المنعكسة ... » .

« والحنبلي يكفّر الاشعري، زاعماً انّه كذّب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى والاستواء على العرش؛ والاشعري يكذّبه، زاعماً أنّه مشبّه . والاشعري يكذّب المعتزلي، زاعماً أنّه كذّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات

(١) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، في مجموعة « الجواهر الغوالي »، ص ٧٧ و ٧٨ .

العلم والقدرة والصّفات ؛ والمعتزلي يكفّر الاشعري، زاعماً انّ اثبات الصفات تكفير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد [١] » .

يرى الغزالي ان للوجود خمس مراتب، كما ذكرنا : الوجود الذاتي، والحسّي، والخيالي، والعقلي، والشبهي . وكلٌّ من اعترف بوجود ما اخبر الرسول عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة، فليس بمكذّب على الاطلاق ؛ وانّما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني، وذلك هو الكفر المحض والزندقة . « ولا يلزم كفر المأوّلين، ما داموا يلازمون قانون التأويل ؛ وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من اهل الاسلام الا وهو مضطرّ اليه [٢] » ?

اما قانون التأويل، فموقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر . فان استحال اخذ النصّ على ظاهره، وجب تأويله والبحث عن المعنى الباطن . « والظاهر الاول، هو الوجود الذاتي، فانّه اذا ثبت تضمّن الجميع ؛ فان تعذّر، فالوجود الخيالي، او العقلي ؛ وان تعذّر، فالوجود الشبهي المجازي . ولا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها، الا بضرورة البرهان . فيرجع الاختلاف في التحقيق على البراهين، إذ يقول الحنبلي : « لا برهان على استحالة اختصاص الباري بجهة فوق »؛ ويقول الاشعري : « لا برهان على استحالة الرؤية » . وكان كلٌّ واحد لا يرضى بما ذكره الخصم، ولا يراه دليلًا قاطعاً . وكيف ما كان، فلا ينبغي ان يكفّر كلٌّ فريق خصمه، بأن يراه غالطاً في البرهان . نعم، يجوز ان يسمّيه ضالاًّ، او مبتدعاً : امّا ضالاًّ، فمن حيث انّه ضلّ عن الطريق عنده ؛ وامّا مبتدعاً، فمن حيث انّه ابتدع قولاً لم يُعهد من السلف الصالح التصريح به... إذ البدعة عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف [٣] » .

ويقسم الغزالي المسلمين الى فئتين : **فئة العوام**، وهذه لا يجوز لها التأويل، بل

---

(١) المرجع ذاته، ص ٨٠ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٨٥ .

(٣) المرجع ذاته، ص ٨٧ و ٨٨ .

ينبغي حسم باب السؤال رأساً والزجر عن الخوض في الكلام والبحث . وما احسن ما اجاب به مالك، عندما سئل عن الاستواء، فقال : « الاستواء معلوم، والايمان به واجب، والكيفيّة مجهولة، والسؤال عنه بدعة » . **وفئة النظّار**، وهؤلاء يجوز لهم التأويل، على شرط ان لا يتركوا الظاهر الا بضرورة البرهان القاطع .

لكنّ من الناس من يبادر الى التأويل بغلبان الظنّ، من غير برهان قاطع . فهؤلاء لا ينبغي ان يُبادَر الى رميهم بالكفر اذا كان تأويلهم في امر لا يتعلّق بأصول العقائد ومهمّاتها .

« وأمّا ما يتعلّق بأصول العقائد المهمّة، فيجب تكفير من يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي يُنكر حشر الاجساد، وينكر العقوبات الحسّيّة في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات، من غير برهان قاطع ؛ فيجب تكفيره قطعيّاً، إذ لا برهان على استحالة رد الارواح الى الأجساد[1] » .

ثمّ يذكر الغزالي سائر القضايا التي كفّر بها الفلاسفة والتي أتينا على ذكرها . ويقول، بعد ذلك، إنّ شرح ما يُكفّر به وما لا يُكفّر، يستدعي تفصيلًا طويلًا، فيكتفي بوصيّة وقانون ؛ « أما الوصيّة، **فأن تكفّ لسانك عن أهل القبلة** ما أمكنك، ما داموا قائلين : « لا إله إلا الله ؛ محمد رسول الله »، غير مناقضين لها... أما القانون، فهو أن تعلم ان النظريّات قسمان: **قسم يتعلّق بأصول القواعد**، وقسم يتعلق **بالفروع** . وأصول الايمان ثلاثة : **الايمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر** ؛ وما عداه فروع . واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلًا، إلاّ في مسألة واحدة، وهي أن يُنكر أصلًا دينيّاً عُلِمَ من الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالتواتر[2] » .

هذا موقف الغزالي من الفِرق والمذاهب، ومن شروط الايمان الظاهرة .

---

(١) المرجع ذاته، ص ٩١ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٩٢–٩٣ .

لكنه ذهب الى ابعد من ذلك، وفهم أن الحقيقة الدينيّة لا تقوم على التمسُّك ببعض العقائد الصحيحة، وأنها أرفع من أن يصل العقل الى ادراكها. إنها، في نظره، ذوق باطن، لا مجرّد أحكام شرعيّة أو مجموعة عقائد جامدة. الدين شيء لا يحدّه العقل، بل تتذوّقه الروح. والايمان الصحيح، هو الايمان بالنبوّة. «والايمان بالنبوّة، أن يُقرّ بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرَك بها مدرَكات خاصّة، العقل معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الاصوات، وجميع الحواس عن إدراك المحسوسات[1]».

لم ينف الغزالي إمكان المعرفة العقليّة، لكنه أنكر على اهل الكلام اعتقادهم بانّ الكلام والنظر العقلي يوصلان الى اليقين، ويشعلان جذوة الايمان في قلب غير مؤمن. فالإيمان الصحيح ليس قضيّة اقتناع عقلي، بل قضيّة عاطفة وذوق؛ لذلك أراد الغزالي ان يرجع بالاسلام الى عادة السلف، وأن يحمل المسلم على البحث عن الحقيقة في القرآن ذاته، يستمدّ الايمان منه، لا من الاستدلال النظري والبراهين العقليّة.

والايمان ليس بمعرفة الشريعة، بل بالعمل بموجبها؛ و«لو قرأ رجل مائة الف مسألة علميّة وتعلّمها، ولم يعمل بها، لا تفيده إلا بالعمل[2]». «والايمان قــولٌ باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالاركان». والاسلام ليس بتلاوة القرآن، وحضور الجماعات والصلوات، وتعظيم الشريعة باللسان، بل بتصفية النيّة والورع والتقوى.

إن «إحياء علوم الدين» يحدّد بوضوح الدور الذي مثّله الغزالي في الاسلام، وعنوانه كاف للدلالة على الغاية التي قصد به اليها. فقد رأى الغزالي ضرورة تجديد العلوم الدينيّة، بعد أن أصبحت عند المتكلمين جدلاً عقيماً حول تفسير الآيات القرآنيّة؛ واراد تجديد العاطفة الدينية في القلوب بعد أن جفّت فيها. وفهم

(١) المنقذ من الضلال، ص ٥١.

(٢) ايها الولد، ص ٩.

أنّ هذا التجديد لا يكون إلا باكتشاف ما سمّاه « السرّ » الذي يقوم عليه ما تأمر به الشريعة من أعمال، أي القيمة الروحيّة لهذه الشريعة . وقد عقد في « الإحياء » فصلًا طويلًا شرح فيه عجائب القلب، وبيّن أنه، اذا تزكّى بالاعمال، وقطع العلاقات بالدنيا، تفيض عليه الانوار الإلهيّة، ويبلغ السعادة الحقيقيّة .

وهكذا، يكون الغزالي قد أدرك الحقيقة الدينيّة إدراكاً لم يسبقه اليه أحد من مفكّري الاسلام، وأعاد الى الدين قيمة روحيّة كان قد فقدها، وبيّن أن أقرب الطرق الى الله هي طريق القلب، ففتح بذلك باب الاسلام على مصراعيه للتصوّف . وكان له، من جرّاء ذلك، أثر عميق بين المسلمين، لا نزال نلمسه حتى يومنا هذا، كما كان له أثر على مفكّري القرون الوسطى من المسيحيين، وتعدّاهم الى مفكري الازمنة الحديثة . فقد تُرجم أهمّ مؤلفاته الى اللاتينيّة، وأخذ عنه رامون مرتين الشيء الكثير، وأخذ عن مرتين القديس توما الاكويني، ثم بسكال من بعده . ومن طالع ما كتبه المستشرق الكبير آسين بلاسيوس في الغزالي يتبيّن صحّة هذا التأثير ومداه .

ولم يكن للغزالي ذلك الأثر العميق في مفكري الغرب، إلا لأنه تأثر بالروحانية المسيحيّة الى أبعد حدّ، وتشهد بذلك الاقوال التي نقلها عن السيد المسيح، والتي تدلّ على أنه كان مطّلعاً على الإنجيل اطّلاعاً كافياً . وتعاليم المسيح تدعو، قبل كل شيء، الى جعل الايمان شيئاً باطناً، وتحطيم نير الشريعة الملقى على عاتق الدين. ولا تختلف الحملة التي شنّها الغزالي على الفقهاء والمتكلمين، عن الحملة التي شنّها المسيح على الكتبة والفرّيسيّين ؛ فقد نقل أبو حامد قول المسيح في هؤلاء : « ويل لكم أيها الكتبة والفرّيسيّون المراؤون، لانكم تغلقون ملكوت السماوات قدّام الناس، فلا تدخلون، ولا تدعون الداخلين يدخلون . ويل لكم أيها الكتبة والفرّيسيّون المراؤون، لانكم تشبهون قبوراً مجصّصة، تظهر من خارج جميلة، وهي من داخل مملوءة عظام اموات[1] » .

---

(١) انجيل متى، ٢٣ : ١٣، ٢٧ .

وقال الغزالي: «وقال عيسى عليه السلام: «مثل علماء السوء كمثل صخرة وقعت على فم النهر، لا هي تشرب الماء، ولا هي تترك الماء يخلص الى الزرع. ومثل علماء السوء مثل قناة الحشّ، ظاهرها جصّ وباطنها نتن؛ ومثل القبور، ظاهرها عامر وباطنها عظام الموتى [١]».

الغزالي والاخلاق

قلنا ان الغزالي يقسم العلوم الى علمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة. وعلم المعاملة يبحث في الاعمال، اي فيما ينبغي على المرء أن يفعله ليكون سلوكه موافقاً لروح الشريعة. وقد ألّف في ذلك كتابه الضخم «إحياء علوم الدين» وقدّمه للقارىء على الوجه التالي: إن «علم طريق الآخرة، وما درج عليه السلف الصالح، مما سمّاه الله سبحانه في كتابه فقهاً وحكمة وعلماً وضياءً ونوراً وهداية ورشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطويّاً، وصار نسياً منسيّاً. ولمّا كان هذا ثلماً في الدين ملمّاً، وخطباً مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب، إحياءً لعلوم الدين، وكشفاً عن مناهج الامّة المتقدّمين، وإيضاحاً لمناهي العلوم النافعة عن النبيّين والسلف الصالحين، وقد أسّسته على أربعة أرباع وهي:

ربع العبادات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب العلم، وكتاب قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة، وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب أسرار الحجّ، وكتاب آداب تلاوة القرآن، وكتاب الإذّكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأوراد في الأوقات.

ربع العادات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب آداب الاكل، وكتاب آداب النكاح، وكتاب أحكام الكسب، وكتاب الحلال والحرام، وكتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، وكتاب العزلة، وكتاب آداب السفر،

---

(١) إحياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ٥٣ .

وكتاب السماع والوجد، وكتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوّة .

ربع المهلكات، ويشتمل على عشرة كتب : كتاب شرح عجائب القلب ، وكتاب رياضة النفس، وكتاب آفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج، وكتاب آفات اللسان، وكتاب آفات الغضب والحقد والحسد، وكتاب ذمّ الدنيا ، وكتاب ذمّ المال والبخل، وكتاب ذم الجاه والرياء، وكتاب ذمّ الكبر والعجب، وكتاب ذم الغرور .

ربع المنجّيات، ويشتمل على عشرة كتب : كتاب التوبة، وكتاب الصبر والشكر، وكتاب الخوف والرجاء، وكتاب الفقر والزهد، وكتاب التوحيد والتوكّل، وكتاب المحبّة والشوق والأنس والرضا، وكتاب النيّة والصدق والإخلاص ، وكتاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكّر، وكتاب ذكر الموت [١] » .

لقد تغلغل الغزالي في كتابه هذا الى ثنايا النفس الانسانيّة، وحلّل صفاتها المحمودة والمذمومة تحليلًا دقيقاً، وبيّن الطرق المؤدّية الى استئصال هذه وتقوية تلك، بطريقة لم يسبقه اليها أحد . لكنه، في كلّ ذلك، لم يترك لنا مذهباً خلقيّاً خاصّاً به، بل اتّبع أفلاطون في آرائه، وعرضها دون أن يذكر مصادرها .

حدّد الخُلُق بقوله إنه « عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الافعال بسهولة ويُسر، من غير حاجة الى فكر ورويّة . فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الافعال الجميلة المحمودة عقلًا وشرعاً، سُمّيَت تلك الهيئة خُلقاً حسناً . وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سُمّيت الهيئة التي هي المصدر خُلقاً سيّئاً [٢] » . فيكون للخُلق شروط أربعة : أوّلها الفعل الجميل والقبيح، والثاني القدرة عليهما، والثالث المعرفة بهما، والرابع هيئة للنفس بها تميل الى أحد الجانبين، ويتيسّر عليها

---

(١) المرجع ذاته، ص ٣ و ٤ .

(٢) احياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ٤٦ .

أحد الامرين، إمّا الحسن، وإمّا القبيح . « وليس الخلق عبارة عن الفعل ؛ فربّ شخص خُلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال، أو لمانع ؛ وربما يكون خُلقه البخل وهو يبذل، إما لباعث أو لرياء . وليس هو عبارة عن القوّة، لانّ نسبة القوّة الى الإعطاء والإمساك بل الى الضدّين واحد، وكلّ إنسان خُلِق بالفطرة قادراً على الاعطاء والامساك . وليس هو عبارة عن المعرفة، فإن المعرفة تتعلّق بالجميل والقبيح جميعاً على وجه واحد ؛ بل هو عبارة عن المعنى الرابع، وهو الهيئة التي بها تستعدّ النفس لان يصدر منها الامساك أو البذل . **فالخُلُق اذاً عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة**[1] » .

ثمّ يلجأ الغزالي الى « جمهوريّة » أفلاطون فيأخذ عنها تقسيم قوى النفس الى ثلاث : القوّة العاقلة والقوّة الغضبيّة والقوّة الشهوانيّة، ويذكر مع أفلاطون أيضاً أن العدل هو التوازن بين هذه القوى، فيقول : « وكما أن حُسن الصورة الظاهرة مطلقاً لا يتمّ بحسن العينين دون الأنف والفم والخدّ، بل لا بدّ من حسن الجميع ليتمّ حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لا بدّ من الحسن في جميعها حتى يتمّ حسن الُخلق . فإذا استوت الاركان الاربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حُسن الُخلق، وهو **قوّة العلم** ، **وقوّة الغضب** ، **وقوّة الشهوة، وقوّة العدل** بين هذه القوى الثلاث[2] » .

وفيما يتبنى الغزالي نظريّة الفضائل الاربع الرئيسيّة التي أخذ بها أفلاطون واطلق عليها اسم «الفضائل السقراطيّة»، وهي **الحكمة والشجاعة، والعفّة، والعدل،** نراه يذكر، مع أرسطو، أن **الفضيلة تكون حدًّا وسطاً بين حدّين متقابلين**[3]، فيقول : « فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت، فهو حسَن الخُلق مطلقاً . ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض، فهو حسن الخُلق بالاضافة الى ذلك المعنى خاصّة، كالذي يحسُن بعض أجزاء وجهه دون بعض . وحُسن القوّة الغضبيّة

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٦ و ٤٧ .

(٢) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٦٨ .

(٣) راجع المصدر ذاته، ص ٩٥ .

واعتدالها يعبَّر عنه بالشجاعة ؛ وحسن قوّة الشهوة واعتدالها، يُعبَّر عنه بالعفّة . فان مالت قوّة الغضب عن الاعتدال الى طرف الزيادة تُسمَّى تهوُّراً، وان مالت قوّة الشهوة الى طرف الزيادة تُسمَّى جُبْناً وخوراً. وإن مالت قوّة الشهوة الى طرف الزيادة تُسمَّى شرهاً، وإن مالت الى النقصان تُسمَّى جموداً . **والمحمود هو الوسط، وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان** . والعدل اذا فات، فليس له طرفا زيادة ونقصان، بل له ضدّ واحد ومقابل، وهو الجور . وأمّا الحكمة، فيسمّى إفراطها عند الاستعمال في الاغراض الفاسدة خبثاً وجربزة، ويُسمَّى تفريطها بلهاً؛ والوسط هو الذي يختصّ باسم الحكمة . فإذاً أمّهات الاخلاق وأصولها أربعة، **هي الحكمة، والشجاعة، والعفّة، والعدل** .

ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يُدرك الصواب من الخطإ في جميع الافعال الاختياريّة؛ ونعني بالعدل حالة للنفس وقوّة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة، وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها ؛ ونعني بالشجاعة كون قوّة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها؛ ونعني بالعفّة تأدُّب قوّة الشهوة بتأديب العقل والشرع . فمن اعتدال هذه الاصول الاربعة تصدر الاخلاق الجميلة كلُّها [1] » .

أمّا الآن، فنتساءل عما اذا كانت الاخلاق غريزة في الانسان، أم مكتسبة ؟ يجيب الغزالي على هذا بقوله انّ « الصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة، ساذجة، خالية عن كلّ نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل الى كلّ ما يمال به اليه . فان عوّد الخير وعلمه نشأ عليه . وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه وكلُّ معلّم له ومؤدّب؛ وإن عوّد الشرّ، وأهمل إهمال البهائم، شقي وهلك، وكان الوزر في رقبة القيّم عليه والوالي له [2] » . لهذا يجعل الغزالي للتربيَة قيمة أساسيّة، ويرى للمعاشرة تأثيراً بالغاً . فعلى الولي أو القيّم أن يتعهّد الصبي بعنايته، ويسهر على «صيانته بأن يؤدّبه، ويهذّبه، ويعلّمه

(١) إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص ٤٧ .

(٢) المرجع ذاته، ص ٦٢ .

محاسن الاخلاق، ويحفظه من قرناء السوء؛ ولا يعوّده التنعُّم، ولا يحبّب اليه الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره في طلبها؛ بل ينبغي أن يراقبه من أوّل أمره، فلا يستعمل في حضانته وإرضاعه إلاّ امرأة صالحة متديّنة، تأكل الحلال، فإنّ اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه ... ومهما رأى فيه مخايل التمييز فينبغي أن يحسن مراقبته، واوّل ذلك ظهور أوائل الحياء؛ فانّه اذا كان يحتشم ويستحي ويترك بعض الافعال، فليس ذلك الا لإشراق نور العقل عليه حتّى يرى بعض الاشياء قبيحاً ومخالفاً للبعض ... ثمّ يُشغل في المكتب فيتعلّم القرآن واحاديث الاخيار وحكايات الابرار وأحوالهم لينغرس في نفسه حب الصالحين. ويُحفظ من الاشعار التي فيها ذكر العشق وأهله، ويحفظ من مخالطة الادباء الذين يزعمون أنّ ذلك من الظرف ورقّة الطبع، فانّ ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذر الفساد... وليكن الاب حافظاً هيبة الكلام معه، فلا يوبخه إلا أحياناً، والام تخوّفه بالاب وتزجره عن القبائح. وينبغي أن يُمنع عن النوم نهاراً فانه يورث الكسل، ولا يمنع منه ليلاً، ولكن يُمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلّب أعضاؤه، ولا يسمن بدنه، فلا يصبر عن التنعّم، بل يُعوّد الخشونة من المفرش والملبس والمطعم... ويُعوّد في بعض النهار المشي والحركة والرياضة، حتى لا يغلب عليه الكسل....

وينبغي أن يؤذَن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً يستريح اليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب في اللعب؛ فإنّ منعَ الصبيّ من اللعب وإرهاقه الى التعلُّم دائماً يميت قلبه، ويُبطل ذكاءَه، وينغّص عليه العيش، حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأساً[١] ».

هذه هي بعض آراء الغزالي في التربية، وفيها نرى الغزالي يؤمن بقبول الاخلاق للتغيُّر؛ وقد حارب رأي من يزعم أن الاخلاق لا تتغيّر وأنها «من مقتضى المزاج والطبع»؛ وقال: «لو كانت الاخلاق لا تقبل التغيُّر، لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال الرسول: «حسّنوا اخلاقكم»... . ويرى

(١) المرجع ذاته، ص ٦٢ و ٦٣ .

الغزالي بثاقب عقله أن استئصال الخصال المذمومة من النفس أمر غير ممكن، أما « سلاستها وقودها بالرياضة » فممكن. ومهما يكن من أمر، فالمقصود من المجاهدة ليس قمع هذه الصفات بالكليّة، ومحوها، « فان الشهوة خُلقت لفائـــدة، وهي ضروريّة في الجبلّة... والمطلوب ردّها الى الاعتدال الذي هو وسط بين الافراط والتفريط[1] ».

و « حسن الخلق يرجع الى اعتدال قوّة العقل، وكمال الحكمة، والى اعتدال قوّة الغضب والشهوة، وكونها للعقل مطيعة وللشرع أيضاً. وهذا الاعتدال يحصل على وجهين: أحدهما بجود إلهي وكمال فطري،... والثاني، اكتساب هذه الاخلاق بالمجاهدة والرياضة، وأعني به حمل النفس على الاعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب[2] ». وهذا الاكتساب يكون في بـــدء الامر تكلّفاً ثم يُصبح خُلقاً وطبعاً. « وذلك من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح، أعني النفس والبدن. فان كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح، حتى لا تتحرّك إلا على وَفقها لا محالة. وكلّ فعل يجري على الجوارح، فانه قد يرتفع منه أثر الى القلب، والامر فيه دور. ويُعرف ذلك بمثال: وهو أنّ من أراد أن يصير الحذق في الكتابة له صفة نفسيّة، حتى يصير كاتباً بالطبع، فلا سبيل له الا ان يتعاطى بجارحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق، ويواظب عليه مدّة طويلة يحاكي الخطّ الحسن. فانّ فعل الكاتب هو الخطّ الحسن، فيتشبّه بالكاتب تكلّفاً، ثم لا يزال يواظب عليه، حتى يصير صفة راسخة في نفسه، فيصدر منه في الآخر الخطّ الحسن طبعاً، كما كان يصدر منه في الابتداء تكلفاً... وكذلك من اراد ان يصير سخيّاً، عفيف النفس، حليماً، متواضعاً، فيلزمه ان يتعاطى افعال هؤلاء تكلّفاً، حتى يصير ذلك طبعاً له[3] ».

وكما انّ البدن لا يخلق كاملاً، وانّما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية بالغذاء،

(١) المرجع ذاته، ص ٤٨.
(٢) المرجع ذاته، ص ٥٠.
(٣) المرجع ذاته، ص ٥١ و ٥٢.

فكذلك النفس تخلق ناقصة، قابلة للكمال، وانّما تكمل بالتربية وتهذيب الاخلاق والتغذية بالعلم . وكما أن العلة المغيِّرة لاعتدال البدن، الموجبة للمرض، لا تعالج الا بضدّها، فتعالج الحرارة بالبرودة، والبرودة بالحرارة، فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب، علاجها بضدّها . فيعالج مرض الجهل بالتعلُّم، ومرض البخل بالتسخّي، ومرض الكبر بالتواضع، وكذلك سائر الرذائل .

وكما أن الاجسام تختلف أمزجتها، فلا تعالَج كلُّها علاجاً واحداً، كذلك النفوس، فانّها مختلفة الطباع، فمعالجتها جميعاً بنمط واحد من الرياضة تهلك أكثرها، اي تهلك التي لا يوافقها هذا النمط . لذلك نرى الغزالي يلح على ضرورة معرفة كلّ نفس بمفردها، ومعرفة ميولها وإمكاناتها، ليصبح علاجها وفقاً لطبيعتها [١] . ولا يخفى ما لهذه الملاحظة من قيمة تربوية وخلقيّة، وعليها يقوم اساس التربية الحديثة.

حكم عام

هذا هو الغزالي، كما يبدو لنا من خلال أمهات كتبه . ولا نعرف مفكّراً من مفكّري الاسلام أحدث الدويّ الذي أحدثه هو، وترك الاثر العميق الذي تركه .

وقد انقسم الخلق فيه فئتين، فئة جعلت منه مجدّد القرن الخامس، ومحيي علوم الدين، وقالت : « يكاد الإحياء أن يكون قرآناً » ؛ وفئة أخرى كفّرته ونهت عن مطالعة كتبه، ونسبت اليه الضلال والاضلال، حتّى إنّه رأى نفسه مجبراً على الدفاع عن نفسه، فكتب « الاملاء عن إشكالات الإحياء» . ردّ به على اعتراضات معاصريه، وألّف « المنقذ من الضلال » ليبرّر به عودته الى التدريس بنيسابور، بعد أن كان قد أعرض عنه ببغداد . وقد أخذ عليه أخصامه اللجوء الى الاحاديث الضعيفة الاسناد، أو الى وضع أحاديث جديدة ونسبتها زوراً الى الرسول . وقد تعرّض السيّد مرتضى في « إتحاف السادة » للمواضع التي أنكرها بعضهم على الغزالي

(١) راجع المصدر ذاته، ص ٥٢ الى ٥٤ .

في « الإحياء »، ودافع عنها بعد أن أوردها فأربت على العشرين، وذكر آراء الائمّة فيها، من محبّذ ومنكر .

ولعلّ أعنف حملة شنّها عليه الفقهاء والمتكلمون، قامت في المغرب حيث حملوا السلطان يوسف بن تاشفين على الأمر بإحراق كتبه والتوعّد بالقتل لمن وجدت عنده .

خاصم الغزالي في حياته وبعد مماته كثير من الشيوخ، وخاصة شيوخ الحنابلة، لانه نقدهم نقداً مرّاً، كما خاصمه ابن تيميّة، العدو الأزرق للصوفيّة والمتصوّفين، لما رأى في كتبه من نزعة صوفيّة واضحة . ولا يزال للغزالي، حتى يومنا هذا، أخصام يأخذون عليه عدم إخلاصه، ويتّهمونه بالرّئاء والكذب، منهم أبو العطا البقري في كتابه « اعترافات الغزالي » . وقد صمدت مؤلفات الغزالي في وجه منتقديها، وظلّ مؤلفها « حجة الاسلام » غير منازع، وما تزال كتبه ذات قيمة فكريّة وفلسفيّة وخلقيّة، تستحق القراءة والعناية. وقد اخذ المعجبون به حديثاً أسندوه الى ابي هريرة قال : « ان الله تعالى يبعث لهذه الامّة على رأس كل سنة من يجدّد لها أمر دينها » . قال العراقي وغيره : إنّ سنده صحيح، اي يقيّض لها على رأس كلّ مائةٍ من الهجرة او غيرها رجلًا كان او اكثر، يبيّن السنّة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر اهله، ويذلّ أهل البدعة ؛ قالوا : ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينيّة، الظاهرة والباطنة . فكان في المائة الاولى عمر بن عبد العزيز؛ وفي الثانية، الشافعي ؛ وفي الثالثة، الاشعري او ابن سُريج ؛ وفي الرابعة، الاسفراييني والصعلوكي او الباقلاّني ؛ وفي الخامسة، حجّة الاسلام الغزالي، رضي الله عنه[1] » .

(١) الدكتور احمد فريد رفاعي : الغزالي، المجلد الاول، ص ١٣٥ .

مصادر الدّراسة

١ ـ **مؤلّفات الغزالي**، وقد استخدمنا الطبعات التالية :

ا ـ المنقذ من الضلال : تحقيق أحمد غلوش؛ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٢ .
ب ـ إحياء علوم الدين : طبعة عثمان خليفة ـ القاهرة ١٩٣٣ (أربعة مجلدات) .
ج ـ ايها الولد : طبعة الاب اسطفان لاتور ـ بيروت ١٩٥١ .
د ـ مجموعة « الجواهر الغوالي مـــن رسائل حجة الاسلام الغزالي »، وفيها الرسائل التالية : كيمياء السعادة ـ الرسالة اللدنية ـ الادب في الدين ـ أيها الولد ـ فيصل التفرقة ـ القواعد العشرة ـ مشكاة الانوار ـ الرسالة الوعظية ـ القسطاس المستقيم ـ القاهرة ١٩٣٤ .
ه ـ مجموعة « فرائد اللآلي من رسائل الغزالي »، وفيها : معراج السالكين ـ منهاج العارفين ـ روضة الطالبين ـ القاهرة ١٣٤٤ ه.
و ـ مجموعة « العقود واللآلي من رسائل الإمام الغزالي » وفيها : الادب في الدين ـ عجائب المخلوقات ـ كيمياء السعادة ـ الرسالة اللدنية ـ بداية الهداية ـ الرسالة الوعظية ـ الدرة الفاخرة ـ المطبعة المحمودية التجارية بمصر .
ز ـ معارج القدس في مدارك معرفة النفس ـ القاهرة .
ح ـ المستظهري أو كتاب الرد على الباطنية ؛ طبعة غولدزيهر ـ ليدن ١٩١٦ .

٢ ـ **البقري (أبو العطا)** : اعترافات الغزالي ـ القاهرة ١٩٤٣

٣ ـ **دي بور (ت . ج)** : تاريخ الفلسفة في الاسلام. الترجمة العربية ـ القاهرة ١٩٣٨ .

٤ ـ **رفاعي (الدكتور احمد فريد)** : الغزالي، في مجلدين ـ القاهرة ١٩٣٦ .

٥ ـ **غولدزيهر** : العقيدة والشريعة في الاسلام . الترجمة العربية ـ القاهرة ١٩٤٦ .

٦ ـ **قاسم (دكتور محمود)** : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاســـلام ـ القاهرة ١٩٤٩ .

٧ ـ **مدكور (الدكتور ابراهيم)** : في الفلسفة الاسلامية ـ القاهرة ١٩٤٧ .

٨ ـ **النشّار (علي سامي)** : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ـ القاهرة ١٩٤٧ .

1. **Palacios (Miguel Asin),** *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* Madrid 1934-1941.

2. **Obermann,** *Der philosophische und religioese Subjektivismus Ghazâlis,* Leipzig 1921.

3. **Wensinck (A. J.),** *La pensée de Ghazzâli,* Paris 1940,

البَابُ الثَالِث

الفلسفة العربية في الغرب



كانت الاندلس لذلك العهد بأيدي الموحّدين الذين حلّوا محلّ ملوك الطوائف بعد ان استتبّ لهم الامر في مرّاكش على يد محمد بن تومرت الذي ظهر في جبل السوس بالمغرب، وبايعه الناس على أنه المهدي المنتظر . وقد امتدّ عهد الموحّدين من سنة ١١٤٦ الى سنة ١٢٦٩ م . وكان ابن تومرت من رجال العلم والسياسة، تجوّل في الشرق وأخذ عن أبي بكر الطرطوشي بمصر، وكان هذا من أخصام الغزالي، ثم عن ابي بكر الشاشي وابن عبد الجبّار ببغداد، فمال بعد سماعهم الى تعاليم حجّة الاسلام . وتجوّل في الغرب وقرأ على ابن حمدين بقرطبة . ورأى ابن تومرت أنّ العـــالم الاسلاميّ في انهيار، وأنّ الدّولة العبّاسيّة بالعراق ودولة الفاطميّين بمصر بلغتا دور الاحتضار، وأنّ دولة المرابطين في المغرب منطوية على الكفر ؛ ورأى أنّ العالم الاسلاميّ في خطر داهم، وأنّ علاجه الاوحد في إنشاء خلافةٍ إسلاميّة عامّة تضمّ تحت لوائها ذلك العالم الاسلاميّ بكامله، وتتولى شؤونها الدّولة الموحّديّة. وهكذا أراد ابن تومرت أن تصطبغ الدّولة بالصبغة الاسلاميّة، وجعل شعارها « العظمة والدين والتجديد » . وقد حاولت دولة الموحّدين أن تستولي على مصر وتبثّ فيها دعوتها، كما حاولت ان تنشر في البلاد روح التزمّت، وأن تفرض الدّين والتديّن فرضاً، فقتلت بعض من شرب الخمر، وأعدمت من رؤي في وقت الصلاة غير مصلٍّ، ولم تنعقد عندها ذمّة ليهوديّ إنما هو الاسلام أو القتل . وهي التي ابتدعت فكرة المهدويّة في المغرب، ونشرت عقائد الاشعرية والشّيعة، وحملت الناس على الاخذ بمذهب الظاهريّة . وعملت الى جنب ذلك على تشجيع العلم والعلماء، وأنشأت المدارس، واستدعت كبار العلماء، وحثّت على تدوين الكتب، وعقدت المناظرات، وانشأت المجامع العلميّة وخزائن الكتب . واشتهر بنشر المعارف من ملوكها عبد المؤمن وحفيده ابو يعقوب يوسف . ومما لا شكّ فيه أنّ الموحّدين الذين اهتمّوا للعلم شديد الاهتمام جعلوا هدفهم الاوّل دينيّاً ؛ ومن ثمّ فكانت العلوم المختلفة خاضعةً للدّين، موجّهة الى تأييد رسالةٍ خاصّة، وعقيدةٍ خاصّة قائمة في اساسها على تعاليم الغزالي . ومما لا شكّ فيه أيضاً أنّ الملوك الموحّدين كانوا كلفين باستدعاء العلماء من كل صوب لعقد المجامع العلميّة

والفلسفيّة في سبيل المذاكرة والمناظرة . وكان ابو بكر بن طفيل يُحرّض بعض أولئك الملوك على الاكثار من استدعاء العلماء والفلاسفة . وهكذا كانت الحركة العلميّة شديدة الازدهار على ما هنالك من تضييق وتزمُّت ؛ وكان للفلسفة حُماتها ومتذوّقوها حتى في البلاطات كما كان لها من يتنكّر ويُظهر العداء والبغضاء .

ومما نلاحظه ونستغربه في آن واحد هو أنّ الموحّدين اهتمّوا بالتّفسير اهتماماً شديداً على ما أشاعوا من فكرة الظاهريّة . ولم يكن اشتغال العلماء اذ ذاك بالتّفسير العاديّ فقط، بل تجاوزوه الى التفسير بالاشارة، والى استخراج الامور الكثيرة بالاستقراء، وتضمين بعض الآيات القرآنيّة معانيَ لا يدلُّ عليها الظاهر، كما فعل مثلاً أبو محمّد عبدالله بن محمّد بن زغبوش المِكناسيّ الذي استخرج بالاستقراء من القرآن إثبات الهداية الموحديّة .

وازدهر الفقه لذلك العهد ازدهاراً شديداً، وذلك في مظهرين : مظهر ظاهريّ، ومظهر مالكيّ . وقد انحاز الموحّدون، ولا سيّما ابو يعقوب يوسف، الى المذهب الظاهريّ، وكان من السلطان أن أحرق كتُب المالكيّة، قاصداً من وراء ذلك محوَ المذهب المالكيّ في المغرب ؛ وحمل النّاس على الاخذ بالظّاهر من القرآن والحديث . أخبر الحافظ أبو بكر بن الجدّ قال : « لمّا دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب أوّل دخلةٍ دخلتُها عليه وجدتُ بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، انظر في هذه الآراء المتشعّبة التي أُحدثت في دين الله؛ أرأيتَ يا أبا بكر، المسألة فيها أربعة أقوال او خمسة اقوال، او اكثر من هذا!؟ في أيّ هذه الاقوال هو الحقّ؟ وأيّها يجب أن يأخذ به المقلّد؟ فافتتحتُ أبيّن له ما أشكل عليه من ذلك . فقال لي وقطع كلامي : أبا بكر، ليس إلاّ هذا، واشار الى المُصحَف، أو هذا، وأشار الى كتاب سنن ابي داود — وكان عن يمينه — او السّيف » . وهكذا عمل ابو يعقوب على تحريق كتب الفروع، وتوعّد من خالف أمره في ذلك، وتقدّم الى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرّأي والخوض في شيءٍ منه، حسماً للخلافات، وتوحيداً للكلمة .

وازدهرت الفلسفة ايضاً، وكان لها في عهد السلطان المنصور يعقوب بن يوسف نهضة مرموقة، بل كان السلطان نفسه في طليعة المشتغلين بها، فجمع كتبها كما جمع حواليه علماءها وفي مقدمتهم ابن طفيل صاحب «حي بن يقظان»، وكان ابن طفيل يقيم عنده في القصر أياماً ليلاً ونهاراً، ويجمع له العلماء من جميع الاقطار، ويحضه على اكرامهم، وكان ابو الوليد محمد بن رشد من جملة المستدعين، وكان احتكاكه بالمنصور فاتحة عهدٍ جديد في تاريخ حياته، وفاتحة عهد مجيد في تاريخ الفلسفة العربية . فهو علم من اعلامها؛ لم تعرف مثله محامياً عن كيانها، ولم تصل يوماً قبله الى الذروة التي رفعها اليها . وقد دافع عنها بحماسة وعقيدة، وضحى في سبيلها بحريته وراحته، ولم يوفق الى تبرير ساحتها؛ وما إن القى آخر سهمٍ من كنانته وانطفأ آخر بصيص نور في عينيه، حتى سقطت صريعة تحت الضربات العنيفة والمتوالية التي وجهها اليها اخصامها . ومنذ ذلك الحين اخذ الفكر العربي ينحط، والحضارة العربية تتقهقر، فيما انبلج في أفق الغرب فجرُ نهضةٍ لا نزال ننعم بها حتى يومنا هذا .

الفصل الأوّل

ابن باجة وابن طفيل

ابن باجة

١ – تاريخه : ابو بكر محمد بن يحيي المعروف بابن الصايغ وبابن باجّة من أشهر فلاسفة العرب في الاندلس . وصلتنا اخباره متفرّقةً منثورةً هنا وهناك، في غير ترابط ولا تفصيل، وهكذا فاتنا الكثير منها كما فاتنا الكثير من آراء الرّجل . وجُلُّ ما نعرفه عنه أنه ولد في سرقسطة في أواخر القرن الحادي عشر الميلاد (الخامس للهجرة) . وفي سنة ١١١٨ م نجده في إشبيلية حيث وضع عدّة رسائل في المنطق، ثمّ نجده متقلّباً بين غرناطة وسرقسطة متولّياً مناصب عالية ؛ ثم انتقل الى إفريقية حيث قرّبه الولاة والحكام ؛ وقد ذهب بعضُ المؤرخين الى انه استوزر لحاكم فاس يحيي بن أبي بكر وحفيد يوسف ابن تاشفين، إلاّ أنّ مونك يُنكر ذلك وحجّته انّ يحيى قد أُلجىء الى الفرار منذ سنة ١١٠٧ لحملةٍ شنّها، بعد وفاة السلطان يوسف، على ابنه وخَلَفه عليّ[١] . والامر الذي لا شكّ فيه هو انّ ابن باجة كان في فاس هدفاً لسهام اعداء الفلسفة، وقد توفي سنة ١١٣٨م/٥٣٣ هـ، وقيل إنه سُمّم في فاس مُتّهماً بالكفر والزندقة .

٢ – آثاره : كان ابن باجّة فيلسوفاً، وكان عالماً من علماء الطبيعة والفلك والرياضيّات والطبّ والموسيقى. وهو اوّل مفكّر أندلسيّ استطاع ان يستوعب الكتابات الفلسفيّة التي ظهرت في الشرق العربيّ والتي انتشرت في اسبانيا منذ عهد الحكَم الثاني (٩٦١ – ٩٧٦)، وهو أول من أذاع

(١) Mélanges de philosophie juive et arabe, 1955, p. 381.

العلوم الفلسفيّة في الاندلس. قال ابن طفيل في مقدّمة رسالته «حي بن يقظان»: «لا تظنّنّ أنّ الفلسفة التي وصلت الينا في كتب ارسطوطاليس وابي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي اردته، ولا انّ احداً من اهل الاندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية. وذلك انّ من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا اعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على اكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفضِ بهم الى حقيقة الكمال، فكان فيهم مَن قال:

بَرّح بي انّ علومَ الورى	اثنانِ ما إن فيهما من مزيدْ
«حقيقـــة» يعجز تحصيلها	و«باطلٌ» تحصيله ما يُفيدْ

ثمّ خلف من بعدهم خلف آخر احذق منهم نظراً واقرب الى الحقيقة. ولم يكن فيهم اثقب ذهنا، ولا اصحّ نظراً، ولا اصدق رويّة من ابي بكر بن الصائغ؛ غير انـــه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنيّة قبل ظهور خزائن علمه وبثّ خفايا حكمته. واكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي كاملة ومخرومة من اواخرها ككتابه «في النفس»، و«تدبير المتوحّد»، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأمـــا كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة. وقد صرّح هو نفسه بذلك وذكر انّ المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّنا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأنّ ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل، ولو اتّسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلقَ شخصه[1]».

يتضح لنا من كلام ابن طفيل انّ فيلسوفنا وضع طائفة من الكتب والرسائل، وانه كان ذا عمق في التفكير. وقد ذكر لنا ابن ابي أصيبعة في كتابه «عيون الانباء في طبقات الاطباء» سلسلة مؤلفات ابن باجّة؛ وفيها الشروح لبعض كتب

(١) رسالة «حي بن يقظان» ــ سلسلة «ذخائر العرب» لدار المعارف، ص ٦١–٦٢.

ارسطو ولاسيا الطبيعيّة منها، وفيهـــا الموضوع وضعا في الطّبّ والرياضيّات والفلسفة . وأشهر كتبه الفلسفيّة ما ذكره ابن طفيل اعني بعض رسائل في المنطق لا تزال محفوظة في مكتبة الاسكوريال، وكتابًا « في النفس »، و« **رسالة الاتصال**[١] »، و « **رسالة الوداع** » التي نُقلت الى العبريّة في اوائل القرن الرابع عشر، ورسالة «**في تدبير المتوحّد**[٢]» وهي تُعدّ من أشدّ مؤلفات ابن باجّة ابتكاراً وقد فقدت ولم يبق لنا منها إلا نُتَف لا تروي غليل الباحث . وهكذا ضاع اكثر مؤلفات فيلسوفنا او لم يصل الينا إلا في ترجمات عبريّة ولاتينيّة .

٣ – فلسفة ابن باجّة : ليس لدينا من آثار ابن باجّة ما يتيح لنا أن نبسط آراءه بالتّفصيل، ثم ان ابن باجّة نفسه – على حدّ قول ابن طفيل – « شغلته الدُّنيا حتى اخترمته المنيّة قبل ظهور خزائن علمه وبثّ خفايا حكمته » . زد على ذلك ان تآليف الرّجل « مخرومة من أواخرها » وهي حافلة بالغموض . وانّنا سنعتمد على ما بقي لنا من « رسالة الوداع » التي ضمّنها خلاصة آرائه، و«رسالة الاتّصال»، وعلى ما بقي من الرسالة «في تدبير المتوحّد»، لنوضح بعض الخطوط التي تدلّنا على نزعة ابن الصّائغ، وهي نزعة عقليّة تنتصر للعلم والفلسفة، وتجعلها الطريق الوحيدة للوصول الى معرفة الطّبيعة، ومعرفة

---

(١) ذكر ابن ابي اصيبعة هذه الرسالة باسم « كتاب إتصال العقل بالانسان »، والظاهر ان المؤلف لم يضع لرسالته عنواناً . وقد ذكر ابن ابي اصيبعة كلاماً لاحد تلامذة ابن باجة هو ابو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام جاء فيه ذكر تلك الرسالة بعنوان « اتصال الانسان بالعقل الفعال»، وهذا اصح . وقد نشر هذه الرسالة الدكتور احمد فؤاد الاهواني في كتاب « تلخيص كتاب النفس لابي الوليد بن رشد» سنة ١٩٥٠، كما نشرها سنة ١٩٤٢ المستشرق آسين بالاسيوس مع ترجمتها الى الاسبانية .

(٢) ذكر ابن رشد هذه المقالة في آخر كتابه على العقل الهيولاني، فقال : « اراد ابو بكر ابن الصائغ ان يختط خطة لتدبير المتوحد في هذه الامة، ولكنه لم ينجزها، وكثير منها غامض، وسنحاول في غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة، لانه اول من سار في هذا المضار ولم يسبقه فيه احد» . وقد فقدت هذه الرسالة في نصها العربي وليس لدينا ما يشهد بان ابن رشد انجز وعده في شرحها . ولولا ما نقله منها الى العبرية الفيلسوف اليهودي موسى النربوني شارح رسالة « حي بن يقظان» لما عرفنا منها شيئاً . والرسالة في ثمانية فصول يتبع فيها تطور العقل في ادراكه .

النّفس، والى الاتّصال بالعقل الفعّال اتّصالاً تكون منه السعادة التي هي غاية حياة الانسان ووجوده على هذه الارض .

أ ــ السياسة :

انّنا نستطيع القول ان فلسفة ابن باجّة هي **فلسفة السّعادة العقليّة** ، وقد وقف بجرأة موقفاً عدائيّاً من آراء الغزالي ، وعدّها خروجاً على سنّة العقل القويم . فالانسان، في نظره، يستطيع بمجرد تطوّر قواه الادراكيّة، ومع انتفاعه بحسنات الحياة وابتعاده عن مفاسدها، ان يتّصل بالعقل الفعّال المنبثق من الله، وان يصل من ثم الى السّعادة . وهو يبيّن الطّريق في «تدبير المتوحّد»، وفي «رسالة الاتّصال»، ويبتعد تمام الابتعاد عن طريق التصوّف التي هي طريق تجربة وذوق وليست طريق إدراك عقليّ . والامر الذي نلاحظه هنا انّ ابن باجّة يقترب شديد الاقتراب من الفارابي فيجعل غاية فلسفته **السياسة والاخلاق العقليّة**، ويهدف الى تحقيق المدينة الفاضلة التي تتضمّن اكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة . ولئن جعل كلامه على «المتوحّد»، فالمتوحّد عنده لا يعني الفرد كفرد، وانّما يعني الفرد والكثرة والجماعة في توحيد القوى والاعمال الانسانيّة الموجّهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة، وهذا هو «التّدبير» الذي جعله عنواناً لرسالته، اي توجيه اعمال الفرد الانساني، وتوجيه اعمال المجتمع، في ترتيب يقتضي التفكير والرّويّة، ولا يكون إلاّ عند الانسان الذي يملك وحده على هذه الارض قوى تفكيريّة ترتّب الاعمال وتوجّهها نحو هدف معيّن . وابن باجّة يجعل «تدبير المتوحّد» على مثال تدبير الحكومة الكاملة، والحكومة الكاملة او المدينة الفاضلة هي التي لا تحتاج الى أطبّاء وقضاة، لان سكّانها متحلّون بالقناعة لا يغتذون بأطعمة ضارّة بكمّيّتها او بكيفيّتها، وهم من ثمّ ليسوا بحاجة الى طبابة؛ والامراض التي تأتيهم من اسباب خارجة عنهم تذهب من ذاتها وبدون اي علاج . ثم انّ علاقات سكّانها قائمة على المحبّة التي تُبعد كلّ شجار وكل نزاع، وليس هنالك مُدّعٍ ولا مُدّعى عليه، وليس هنالك من يقوم بأعمال شاذّة . والحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغَ الفرد فيها اعلى درجة ممكنة من الكمال ؛

وكلّ فرد فيها مستقيم الرأي لا يجهل قانوناً، ولا يخرج على سنّة، ولا يشذّ في عمل، ولا ينساق الى إثم، ولا ينقاد الى ضلال، ولا يلجأ الى تهكّم او احتيال. وهكذا ليست المدينة الفاضلة بحاجة الى أطبّاء وقضاة لخلوّها من أعمال وأحوال تدعو الى الطّبابة والقضاء كما هي الحالة في المدن غير الفاضلة الشائعة بين النّاس. ولئن وُجد المتوحّد في مدينة غير كاملة فعليه أن يعيش كأنّه فرد في حكومة كاملة، أو كأنّه «**نبتة**» تعيش وتنمو بذاتها نموًّا طبيعيّاً. وقد كتب ابن باجّة رسالته هذه لكي يوضح تدبير «النباتات» التي ينبغي لها أن تسير على سنّة المدينة الكاملة بحيث لا تحتاج الى انواع الطبّ الثلاثة: طبّ النفس، وطبّ الخلق، وطبّ البدن.

هكذا يوجّه ابن باجة «متوحّدة»، ثمّ يأخذ في تحليل الاعمال التي تقود الى السّعادة، وهي، كما ذكرنا، **الاعمال الانسانيّة الصّادرة عن إرادة حرّة وتفكير**. وهنا يميّز الفيلسوف بين مختلف الاعمال التي تصدر عن الانسان، ومنها الغريزيّة التي يشترك فيها الانسان والحيوان غير الناطق، ومنها الانسانيّة التي يختصّ بها الانسان دون سائر الحيوان، والتي يجب ان تكون اعمال «المتوحّد» الدائمة في غير امتزاج بأعمال الغريزة وفي غير انحراف عن سنّة العقل النيّر والإرادة البصيرة. وأعماله هذه هي **أعمال إلهيّة**، يسيطر عليها العقل القويم، ويبعدها عن كل تأثير حيوانيّ، بحيث تصبح فيها النفس الحيوانيّة منقادة تمام الانقياد للنفس الانسانيّة. وهكذا يمتاز الانسان الالهي بالفضائل الاخلاقيّة امتيازاً شديداً بحيث تصبح تلك الاخلاق سجيّةً وطبيعةً ثانيةً لا يقف في وجهها عائق، ولا تثنيها صعوبة، ولا يعرو صاحبها ملَل.

ولما كانت الأعمال الإنسانيّة وحدها تقود الى الهدف، ولما كان الهدف الاقصى للمتوحّد في إدراك **الصّور الروحانيّة**، كان لا بدّ من إيضاح تلك الصور الروحانيّة وإيضاح مختلف الاعمال الانسانيّة التي نُدرك بها مختلف الصور، وذلك لتعيين الغاية القصوى التي يرمي اليها المتوحّد. اما الصور الروحانيّة فأربعة أنواع: صوَر الاجرام السماويّة، والعقل الفعّال، والمعقولات الهيولانيّة اي صوَر

المحسوسات، والصوَر الموجودة في قوى النفس اي في الحسّ المشترك والمخيّلة والذاكرة . أمّا صوَر الاجرام السماويّة فلا علاقة لها بالموضوع . وأمّا العقل الفعّال فهو مطلق الروحانيّة وهو في الرتبة الاولى . وامّا المعقولات الهيولانيّة فيخرجها العقل الفعّال من القوّة الى الفعل وتُصبح بذلك كليّات، وهي دون العقل الفعّال وفوق سائر المعقولات . وأمّا الصّوَر التي في الحسّ المشترك والمخيّلة والذاكرة فهي صوَر جزئيّة .

والاعمال الإنسانيّة تختلف رتبةً باختلاف موضوعها . فهنالك اعمالٌ غايتها صورة الجسد، كاعمال الشّرب والاكل واللبس وما الى ذلك مما يتعلّق بكمال الجسد. وهنالك أعمالٌ تهدف الى الصّوَر الجزئيّة مما يرضي الحسّ المشترك والمخيّلة والذاكرة ومما هو اعلى رتبةً من كماليّات الجسد كأن يعتني الانسان مثلًا بثيابه الخارجيّة دون الداخليّة، أو كأن يحمل الانسان سيفاً في غير وقت الحرب، او كأن يدرس الانسان ويتثقف لمجرّد الثقافة او ان يسعى وراء الصّيت . وهذه الاعمال شبيهة بما جعله الفارابي في أقسام المدينة الجاهلة اي المدينة الضرورية، والمدينة البدّالة، ومدينة الخسّة والشقوة، ومدينة الكرامة ... مما فصّلناه في محلّه. وابن باجّة يجد انّ تلك الاعمال حسنة اذا لم تخرج عن المعقول والاستقامة، ولكنها دون الاعمال التي تهدف الى الصّوَر الكليّة والتي هي في الاعمال الروحانيّة أسماها مرتبةً وأعلاها قدراً، وان كانت دون الاعمال التي تهدف الى العقل الفعّال المطلق الروحانيّة والغاية القصوى لمن يطلب السعادة .

وهكذا فالغايات ثلاث : غاية جسدية ان اكتفى بها الانسان لم يرتقِ فوق عالم البهائم، وغاية روحانيّة جزئيّة يحصل الانسان معها على الفضائل الخلقيّة والعقليّة، وغاية روحانيّة كليّة تحـــوّل الانسان الكمال الانسانيّ المطلق . والفيلسوف ينصرف الى بعض الاعمال الجسديّة كوسيلة لحفظ حياته، وينصرف الى الاعمال الروحانيّة الجزئيّة كوسيلة ايضاً لتكميل كيانه الانسانيّ، وينصرف أخيراً الى الاعمال الروحانيّة الكليّة كغاية قصوى . **وهكذا يكون بالاعمال الجسديّة إنساناً، وبالاعمال الروحانيّة انساناً أكمل، وبالاعمال العقليّة الكليّة**

كائناً متفوّقاً وإلهياً . وهكذا متى توصّل الى إدراك العقول البسيطة والجواهر المفارقة إدراكاً كليّاً يصبح هو منها ويستحق إذ ذاك ان يُنعت **بالكائن الالهيّ** وأن لا تضاف اليه الصفات الجسديّة ولا الصفات الروحانيّة، بل الصفة الالهيّة وحدها . تلك حال « المتوحّد » رجل الجمهوريّة الفاضلة .

ولما كانت تلك غاية المتوحّد، وتلك حاله، كان من المتوجّب عليه ان يتجنّب معها مصاحبة غير أهل العلم والمعرفة، لانّ مصاحبة الجهّال تُبعده عن طريقه وتذلّه ؛ وان خلا المكان الذي هو فيه من أهل العلم وجب عليه ان يعتزل الناس اجمعين. ويختلف هذا الاعتزال عند فيلسوفنا عن اعتزال المتصوّفة، لانه اعتزال عقليٌّ تأمُّليٌّ لا غير . ثمّ ان هذا الاعتزال لا يخالف المبدأ الفلسفيّ القائل بانّ الانسان اجتماعيٌّ بالطبع، لانه اعتزالٌ عرضيّ كما أنّ بعض الاطعمة في بعض الاحوال مُضِرٌّ لسبب عَرضيّ.

وهكذا كانت غاية المتوحّد القصوى **في الصور المعقولة الكليّة** ، وكانت الاعمال التي تقود اليهـــا **اعمالاً عقليّة تأمّليّة**، أعمال درسٍ ونظرٍ وتأمّل تقود المتوحّد الى **العقل المستفاد** الذي ينبثق عن العقل الفعّال ويجعل الانسان يُدرك ذاته كإنسانٍ عقليّ اي كجوهر معقول، فيصبح كالعقول المفارقة التي ليست لها ايّ صلة بالمادّة والتي هي من ثمّ خالدة، ويُصبح اذ ذاك خالداً خلود تلك العقول نفسها .

ب ــ نظريّة النّفس والمعرفة :

ممّا تقدّم وبالاستناد الى « رسالة الاتّصال » نستطيع أن نلخّص آراء ابن باجّة في النفس والمعرفة . وهو لا يحدّد النفس كما حدّدها غيره من الفلاسفة، ولا ينظر اليها إلاّ في الانسان « فانّ البحث في هذا القول إنّما هو فيما يخصّ الانسان »، وذلك انّه يريد ايضاح سبيل الاتّصال بالعقل الفعّال، لأن هدف الانسان انما هو ذلك الاتّصال عينه كما سبق القول، وسبيل الاتّصال هو طريق المعرفة . فالنفس في نظره هي التي تجعل الانسان واحداً بالعدد وان تغيّرت أعراضه وانتقلت

احواله من جنين الى طفل الى شاب الى كهل الى شيخ ... **فهي المحرّك الاوّل** . « فاذا شاهده الحسّ في حال من هذه الاحوال، ثمّ شاهده في حالٍ أخرى بعيدة عنها، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا، مثل أن يُشاهده طفلًا ثم يشاهده شابّاً . فاذن ما به الانسان واحد لا يلحقه الحسّ، بل انّما تلحقه قوّة أخرى ... فظاهر من هذا القول أنّ **المحرّك الاوّل** ما دام باقياً واحداً بعينه، كان ذلك الموجود واحداً بعينه [1] ... » .

والنفس تُحرّك بصنفين من الآلات : **بآلات جسمانيّة، وبآلات روحانيّة**؛ والآلات الجسمانيّة منها ما هو صناعيّ، ومنها ما هو طبيعيّ كاليد والرّجل، وهو يتقدّم على الصّناعي . ومن الآلات الطبيعيّة ما يسمّيه ابن باجّة « الحارّ الغريزي » وهو « آلة الآلات على التّحقيق والتّقديم ... وهو موجود لكل ذي دم ... ويُسمّى الحارّ الغريزيّ — من جهة ما هو آلة القوّةِ المحرّكةِ، وهي صورته، وهي المحرّك الأوّل — **روحاً غريزيّاً** » .

وفي الانسان ثلاثة محرّكات « كأنّها في مرتبةٍ واحدة » : **القوّة الغاذية النّزوعيّة، والقوّة المنمّية الحسّيّة، والقوّة الخياليّة**. قال ابن الصّائغ: « إنّ الانسان قد يوجد له حالة هو بها يُشبه النبات، وذلك في الزّمان الذي يحتوي عليه الرّحِم، فانّه يتخلّق أوّلاً . فاذا كمُل تخلّقه اغتذى ونمى . وهذه أفعال توجد للنبات من أوّل وجوده، ولا يوجد له غيرها أوّل وجوده، وكذلك عند النشوء. والحارّ الغريزي قد يفعل هذه الافعال . واذا خرج الجنينُ من بطن أمّه واستعمل حسّه أشبه عند ذلك الحيوان الغير ناطق، وتحرّك في المكان واشتهى، وانّما يكون ذلك بحصول الصورة الروحانيّة المرتسمة في الحسّ المشترك ثمّ في الخيال. فالصورة المتخيّلة هي المحرّك الاوّل فيه [2] » .

والمعرفة في الانسان على ثلاث مراتب : **ادراك الصور الهيولانيّة**،

---

(١) رسالة الاتصال، طبعة الدكتور الاهواني، ص ١٠٤ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٠٥–١٠٦ .

وادراك الصور الروحانيّة، وادراك الصور الفكريّة . أما إدراك الصور الهيولانيّة فيكون بالحواسّ التي تتناول اشخاص المحسوسات، اي الاشياء في هيولاها . وأما إدراك الصّور الروحانيّة فيكون بالحسّ المشترك ثم بالخيال، «والصورة الروحانيّة المحسوسة هي أوّل مراتب الروحانيّة» . وأمـــا إدراك الصور الفكريّة فيكون بالعقل . والانسان يكون إنساناً بالقوّة «وذلك عند كونه طفلًا رضيعاً مــــا لم يحدث له القوّة الفكريّة» . ومتى حصلت له القوّة الفكريّة كان إنساناً بالفعل . «والقوّة الفكريّة انما تحصل له اذا حصلت المعقولات . فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحرّكة الى الفكر، وما يكون عنه، وبهذه هو الشخص إنسان لا بتلك[1]» .

والمحرّك الاوّل الانسانيّ بالاطلاق هو **العقل بالفعل**، وهو المعقول بالفعل، فان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل ؛ وهكذا فالعقل بالفعل قوّةٌ فاعلة، «وليس العقل وحده بل جميع الصُّور المحرّكة هي قوى فاعلة» . وهنا يشير ابن باجّة الى أنّ العقل بالفعل هو «ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المُثاب والمعاقَب، بل هو الثّواب والنعمة على مجموع قوى النفس، وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعيّة، وهي الخاطئة والمُصيبة . فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به ؛ ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقةً عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه، سائراً في سُخطه، وذلك مراتب لا تُدرك بالفكرة، ولذلك تمّم الله العلم بهـــا بالشّريعة. ومن جعل له هذا العقل، فاذا فارق البدن بقي نوراً من الانوار، يسبّح الله ويقدّسه مع النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين[2] ...» ولعلّ للفارابي تأثيراً في نظريّة ابن باجّة هذه، ولعله يعني بالعقل الذي هو ثواب الله ونعمته العقل الفعّال .

ولحصول المعقولات طرُق ثلاث : **طريق الجمهور ، وطريق النظّار**،

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٠٦ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٠٨ .

وطريق السّعداء . أمّا طريق الجمهور فمن المحسوس الجـــزئيّ أعني أشخاص الأشياء . قال ابن باجّة : « هناك منازل ثلاث : أوّلها المرتبة الجمهوريّة، وهي المرتبة الطبيعيّة، وهذه إنما لهم المعقول مرتبطاً بالصّوَر الهيولانيّة، ولا يعلمونه إلا بها، وعنها ومنها ولها؛ وتدخل في هذه جميع الصنائع العمليّة[1] » .

وأمّا طريق النظّار، او المعرفة النظريّة، فهي في ذروة الطبيعة . وفيما ينظر الجمهور الى الموضوعات اوّلاً والى المعقول ثانياً، ولاجـــل الموضوعات، ينظر النظّار الطبيعيّون الى المعقول اوّلاً والى الموضوعات ثانياً، ولأجل المعقول تشبيهاً . فهـــم «ينظرون الى المعقول أوّلاً ، ولكن مع المعقول الصّوَر الهيولانيّة... فهذه الرُّتبة النظريّة يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء، فانّ المرئيّ في الماء هو خيالها، لا هي بنفسها . والجمهور يرون خيال خياله، مثل ان يلقى الشمس خيالها على ماء، وينعكس ذلك الى مرآة، ويرى من المرآة الذي ليس له شخص[2] » .

وأمّا طريق السُّعداء فقائمة بان يرى السعداءُ الشيء بنفسه . ومن كانت له هـــذه الرُّتبة الثالثة « أشبه عند ذلك الشمس بعينها، بل لم يكن له في الأجسام الهيولانيّة شبيه، لأن من في تلك الرتبتين، إنما وُجد له شبيه هيولانيّ، فإنه هيولانيّ بوجهٍ ما . وأما هذا فغير هيولانيّ بوجهٍ[3] » .

والعقل في نظر ابن باجّة عقلان : **عقل هيولانيّ، وعقل فعّال** . أمّا الهيولانيّ فهو الذي يُدرك به الجمهور المعقولات، وأما الفعّال فخارج عن الإنسانيّ[4]. وابن باجّة لا يوضح طريقـــة اتصال الانسان بالعقل الفعّال، اي انه لا يبيّن المرحلة الاخيرة من مراحل الاتصال، فيتمّم ذلك بتوسُّط إلهيّ. ومن ثمّ فالعقل الفعّال

---

(١) المرجع ذاته، ص ١١٢ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١١٢–١١٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ١١٦ .

(٤) الاهواني : مختصر كتاب النفس لابي الوليد بن رشد، ص ٥٣ .

هو «ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده». وابن باجة يشير الى فساد العقل الهيولانيّ بفساد موضوعه.

***

تلك نظرة وجيزة في بعض آراء ابن باجّة، وهي، كما لا يخفى ذات صلة بآراء الفارابي. وهي في مجملها لا تخلو من غموض أشار اليه ابن طفيل وابن رشد كما نعتها بعض خصوم الرجل بالكفر والإلحاد. وقد شعر فيلسوفنا بالغموض في كتابته، فعلّق على «رسالة الاتصال» بقوله: «أثبتّ هذا القول في زمانٍ منفصل بالداخل إليّ والخارج عني، فلما قرأتُه رأيت فيه تقصيراً عن إفهام ما كنتُ أردتُ إفهامه، فانّ المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هـــذا القول إعطاءً بيّناً إلا بعد عُسْرٍ واستكراهٍ شديد... وكذلك وجدتُ ترتيب العبارة في بعض موضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتّسع الوقتُ لتبديلها...».

ومهما يكن من أمر فانّ رأس فلاسفة الاندلس كان له تأثير في رسالة ابن طفيل «حيّ بن يقظان»، وقد خطّ الطريق العقليّة لأكبر فلاسفة العرب في المغرب أعني ابن رشد.

ابن طفيل

١ – تاريخه : هو أبو بكر محمد بن عبـــد الملك بن طفيل القيسيّ ولد في وادي آش من إقليم غرناطة نحو سنة ١١١٠م/٥٠٦هـ، واشتهر في الطبّ والرياضيّات[1] والفلسفة والشّعر، وكان طبيباً في غرناطة، وعمل كاتباً لحاكم ولاية هذا البلد ثم للأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد أبناء عبد

(١) يثبت بعض المؤرخين لابن طفيل آراء مبتكرة في الفلك. قال البطروجي: «تعلم يا اخي ان استاذنا القاضي ابا بكر بن طفيل قال انه وفق لنظام فلكي لتلك الحركات كان يتبعه غير النظام الذي اتبعه بطليموس، وانـــه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة، وان نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع في الخطأ».

المؤمن؛ ولما علا أمره وارتفع شأنه انتُدب ليكون طبيباً لابي يعقوب يوسف المنصور ثاني خلفاء الموحّدين (١١٦٣ - ١١٨٤ م)، فقدِم اليه ونال حظوةً واسعةً لديه، وجمع له في بلاطه مشاهير العلماء كما قدّم اليه ابن رشد واستدعاه لشرح كتب أرسطو الى غير ذلك مما سنرجع اليه في دراستنا لابن رُشد. وقد توفي ابن طفيل في مراكش سنة ١١٨٥ م/٥٨١ ﻫ.

٢ - آثاره: يذكر المؤرّخون لابن طفيل «تصانيف في انواع الفلسفة من الطبيعيّات والإلهيّات وغير ذلك»، ورسالة في النفس، ورسائل تُبودلت بينه وبين ابن رشد في الطبّ. ولكنّ شيئاً من ذلك لم يصل الينا، وكل ما لدينا من آثار ابن طفيل رسالة «**حي بن يقظان**» التي تُرجمت الى لغات كثيرة، وكانت خلاصة آراء الرجل في الفلسفة. وانّ مخطوطة «اسرار الحكمة المشرقية» الموجودة في مكتبة الاسكوريال ما هي إلا قسمٌ من رسالة «حيّ بن يقظان»؛ ومن المعروف ان الاسم الكامل لهذه الرسالة هو «رسالة حي ابن يقظان في أسرار الحكمة المشرقيّة استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرّئيس ابي عليّ بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارِف أبو بكر بن طفيل». وقد توجّه فيها ابن طفيل الى احد الأصدقاء الذي طلب اليه أن يلخّص له فلسفة اهل الشرق؛ فلبى الدعوة وافتتح رسالته بقوله: «سألتَ ايها الاخ الكريم... أن أبثّ إليك ما امكنني بثّه من أسرار الحكمة المشرقيّة التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو عليّ بن سينا، فاعلم أنّ من أراد الحقّ الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها». وبعد ذلك أشار الى انّ الهدف هو السعادة بالاتصال بالعقل الفعّال عن طريق العقل. وطريقة ذلك الاتصال كانت مشكلة المشاكل لذاك العهد، وقد رأينا كيف تجنّب ابن باجّة ايضاحها. وهنالك طريقان لبلوغ السعادة القصوى: طريق المتصوّفين الحدسيّة التي انتصر لها الغزالي وانكرها ابن طفيل، وطريق النظر والتأمّل التي درج عليها الفارابي وتلامذته، والتي أوضح بعض خطوطها ابن باجّة وأراد ابن طفيل ان يزيدها وضوحاً وتفصيلاً. قال ابن طفيل: «ولم يتخلّص لنا الحق الذي انتهينا اليه، وكان مبلغنا من العلم تتبّع كلامه (الغزالي)

وكلام الشيخ ابي علي (ابن سينا)، وصرف بعضها الى بعض، وإضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهَج بها قومٌ من منتحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحقّ اوّلاً بطريق البحث والنظر، ثم وجـدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة، وحينئذٍ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثـَر عنا، وتعيَّن علينا ان نكون، أيها السّائل، أوّل من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك».

وبعد ان وجّه فيلسوفنا بعض النقد الى الفارابي والغزالي وابن باجّة ينتقل الى قصّته الفلسفيّة التي أراد ان يوضح فيها فلسفة العصر بأسلوبٍ مبتكر اوحى به اليه ابن سينا صاحب رسالة «حيّ بن يقظان» ايضاً. قال مونك: «سعى ابن طفيل، على طريقته، في حلّ المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الاسلام، اعني مشكلة الاتصال، او بكلام آخر طريقة اتصال الانسان بالعقل الفعّال وبالله. فلم ترقه طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفيّ، وآثر طريقة ابن باجّة، فاتـّبعها وأوضح معه تطوّر معقولات العقل عند المتوحّد الذي تحرّر من مشاغل المجتمع وتأثيره. وزاد على ذلك أنه جعل متوحّده كليّ البعد عن كل تأثير اجتماعيّ، قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحاً تلقائيّاً، وتوصل شيئاً فشيئاً بجدّه ودافع العقل الفعّال الى تفهُّم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة[١]».

تخيّل ابن طفيل انساناً تولـّد من الأرض من غير أمّ ولا أب في جزيرة من جزر الهند التي تحت خطّ الاستواء. «وتلك الجزيرة اعدل بقاع الارض هواءً وأتمّـهـا لشروق النور الاعلى عليها استعداداً». وذلك انّ «بطناً من ارض الجزيرة تخمّرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحارُّ بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادُل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمّرة كبيرة جدّاً، وكان بعضهـا يفضل بعضا في اعتدال المزاج والتهيّؤ لتكوُّن الامشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمّه مشابهةً بمزاج الانسان.

---

(١) S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 413.

فتمخّضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدّة لزوجتها، وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدًّا منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائيّ في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلّق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى، وتشبّث به تشبُّثًا يعسر انفصاله عنه عند الحسّ وعند العقل، اذ قد تبيّن انّ هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزّ وجلّ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم» .

ولما كمل الجنين انشقّت عنه الاغشية بشبه المخاض، وتصدّع باقي الطينة اذ كان قد لحقه الجفاف . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادّة غذائه واشتداد جوعه، فلبّته ظبية فقدت طلاها . فنما الطفل وكان نموّه انفتاحا على الموجودات الملاصقة به ثمّ البعيدة عنه، وذلك بدافع الحاجة والملاحظة والتفاعل مع تلك الموجودات . وهكذا عرف شيئا فشيئا ما احاط به من عالم المحسوسات، فكانت خطوته الاولى تفهُّما لمبادىء العلم الطبيعي . وماتت الظّبية في احد الايام، فجزع ابن يقظان شديد الجزع، وراح يناديها فلا تجيب وأدرك أنّ حواسّها الخارجيّة تعطّلت عن العمل مع بقاء آلاتها، وأدرك من ثمّ ان هنالك عضواً غائبا عن العيان نزلت به الآفة، وأنّ ذلك العضو في باطن الجسد؛ وبعد التفتيش عرف القلب وعرف انّ في تجويفه من الجهة اليسرى فراغا كان مملوءاً «بهواء بخاريّ يشبه الضباب الابيض» وشديد الحرارة، فحكم أن ذلك «البخار الحارّ» هو القوّة المحرّكة، و «علم أنّ أُمّه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الافعال كلها، لا هذا الجسد العاطل، وأنّ هـذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك... فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحرّكه، لم يبقَ له شوقٌ إلاّ اليه» . وقد بلغ «مبلغ كبار الطبيعيّين فتبيّن له أنّ كلّ شخص من اشخاص الحيوان، وان كان كثيراً باعضائه وتفنُّن حواسّه وحركاته، فانه واحدٌ بذلك الروح الذي مبدأه من قرار واحد وانقسامه في سائر الاعضاء منبعث منه . وانّ جميع الاعضاء انما هي خادمةٌ له او مؤدّية عنه...» .

ورأى انّ الاشياء كثيرة من ناحية، وواحدة من ناحية أخرى، فهي تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، وهي « من الجهة التي تتفق بها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثّرة» . ورأى ذاته تتعدّد من جهة اختلاف اعضائه وانفراد كل واحد منها بفعل خاصّ وصفة تخصّه، وتتوحد من جهة اتصال تلك الأعضاء بعضها ببعض . ورأى الحيوانات متعدّدة الاشخاص موحّدة النوع، « وكان يحكم بانّ الروح الذي لجميع ذلك النوع شيءٌ واحد » . وهكذا وجد أنّ التعدُّد من ناحية الاعراض والوَحدة من ناحية الجوهر . ومن اعتبار الاشياء لاح له أنّ الجسم بما هو جسم مركّب من معنيين : صورة ومادّة .

وهكذا وصل حيّ بن يقظان في تأمّله الى شاطىء اللامحسوس، اذ تتبّع الصور التي علمها صورةً صورة، فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بدّ لها من فاعل . « ثم انه نظر الى ذوات الصّوَر فلم يرَ انها شيءٌ اكثر من استعداد الجسم لان يصدر عنه ذلك الفعل، مثل الماء فانه اذا أفرط عليه التسخين استعدّ للحركة الى فوق، وصلُح لها؛ فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس ههنا إلا جسم وأشياء تحسّ عنه بعد ان لم تكن مثل الكيفيّات والحركات، وفاعل يُحدثها بعد أن لم تكن . فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته» . وهكذا علم بالضرورة أنّ كل حادث لا بُدّ له من مُحْدِث . وتشوّق الى معرفة المحدِث، فلم يجده في عالم الكون والفساد لانه لم يرَ فيه شيئاً بريئاً من الحدوث والافتقار الى الفاعل ؛ وانتقلت فكرته الى الاجسام السماويّة، فعلم أنها متناهية لكونها أجساماً، وأنها ذات حركات لا تكون إلا بافلاك كثيرة كلها مضمّنة في فلكٍ واحد هو أعلاها، وهو الذي يُحرّك الكلّ من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة . فلما تبيّن له انّ العالم السماويّ كله كشخص واحد محتاج الى فاعل مختار، تفكّر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن وخرج الى الوجود بعد العدم، او هو أمرٌ كان موجوداً فيما سلَف ولم يسبقه العدم بوجهٍ من الوجوه؟ ورأى من البراهين القويّة ما يؤيّد النظريّتين، إلا انه مال الى فكرة قِدَم العالم . ومع ذلك فقد رأى انه لا بدّ من محدِث يكون علّة للعالم، ومحرّكه، ولا يكون لشيء منه قيامٌ إلا به . ورأى انه لا بدّ للعالم من فاعل ليس بجسم، وليس متصلاً

بجسم، ولا منفصلًا عنه، ولا خارجا عنه لان كلّ ذلك من صفات الاجسام. وتحقق عنده انّ العالم في روعته وجماله ونظامه لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال.

ولما حصل له العلم بهذا الموجود الرّفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب كلّ وجود، أراد ان يعلم بأيّ شيء حصل له هذا العلم، وبأي قوّة ادرك هذا الموجود. وحكم أنّ حواسّه لا تستطيع إدراكه لانه ليس بجسم، وإنما كان إدراكه له بذاته؛ وتبيّن له بذلك انّ ذاته التي ادركه بها أمرٌ غير جسمانيّ وانها من ثمّ غير فاسدة، وانها جوهر الانسان الحقيقي. ولما كانت المادّة من عوائق ذلك الجوهر وجب على الانسان ان يتخلّص منها ما استطاع وأن لا يهب الجسد الاّ الضروريّ الذي يحفظ وجوده. وسعادة هذا الجوهر وشقاؤه في الاتصال بالله والابتعاد عنه. وليس تحت فلك القمر اسمى من هذا الجوهر، ولكنّ للكواكب والافلاك ذوات فوق ذاته تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود؛ وهي ليست باجسام ولا منطبعة في اجسام مثل ذاته، وهي تشاهد الواجب الوجود على الدوام بالفعل.

ورأى حيّ بن يقظان أنّ فيه شبهاً بالحيوان غير الناطق، وبالاجسام السماويّة، ثم بالموجود الواجب الوجود، وأن عليه من ثمّ ان يتحلّى بصفات تلك الموجودات وصفاتها. وأرسل النظر في الاعمال التي يقوم بها للتشبّه بتلك الموجودات، وكيف يجب على الرجل الكامل ان يبتعد عن كل عمل يعوقه في سيره نحو الله للتشبّه والاتصال به، وان يتخلّى عن كل ما هو من شأن الحس والتخيّل ليفسح المجال كله للفكر دون سواه. « وما زال يقتصر على السكون في قعر مغارته، مُطرقاً، غاضّاً بصره، مُعرِضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانيّة، مجتمع الهمّ والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمرّ عليه عدة أيام لا يتغذّى فيها ولا يتحرّك... واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ».

فخطر اذ ذاك بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأنّ حقيقة ذاته هي ذات الحـــق، وان ليس شيء في الوجود الا ذات الحق، «وأنّ ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها». ولما بلغ حيّ بن يقظان قمّة التأمّل راح يتأمل انعكاس نور الالوهة في الكون، لا الالوهة في ذاتها؛ وراح ابن طفيل، في وثبةٍ خياليّة – على حدّ قول مونك – يجول في عالم شعريّ وينتقل بمتوحّده من عقول الافلاك الى ما تحت فلك القمر، الى عالمي السعادة والشقاوة ليريه تجلّي الألوهة؛ ثم عاد بـــه من غيبوبته الى عالم الكون والفساد، «فما هو إلا ان تثبّت قليلًا فعادت اليه حواسّه، وتنبّه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي، وزلّت قدمه عن ذلك المقام، ولاح له العالم المحسوس، وغاب عنه العالم الإلهيّ، اذ لم يكن اجتماعهما في حال واحدة كضرّتين ان ارضيتَ إحداهما اسخطتَ الاخرى».

وهنا اراد ابن طفيل ان يعرض لقضيّة التوفيق بين الفلسفة والدّين، ويبيّن انّ ما وصل اليه حيّ بن يقظان بالنظر العقليّ والتأمّل لا يخالف تعاليم الدين المُنزل. فتخيّل بقرب جزيرة حيّ جزيرة اخرى بلغتها تعاليم الاسلام وفيها رجلان من اهل الفضل والرغبة في الخير هما ابسال وسلامان. وكانا يتفقّهان في ما ورد من الفاظ الشريعة في صفة الله وملائكته والمعاد والثواب والعقاب وما الى ذلك. وكان أبسال أشدّ غوصاً على الباطن وأطمع في التأويل، وسلامان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأشدّ بعداً عن التأويل؛ وكان في الشّريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، فأراد أبسال أن يلجأ الى العزلة لزيادة التأمُّل، فرحل الى جزيرة ابن يقظان الخالية من النّاس وضوضاء الحياة الاجتماعيّة. وبعد مدّة التقى الناسكان وتآلفا، فوصف حيٌّ لرفيقه حالته كلّها، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول الى الله. فلمّا سمع أبسال حديثه تطابق عنده المعقول والمنقول وقرُبت عليه طرُق التأويل ولم يبقَ عليه مُشكل في الشّرع إلاّ تبيّن له، وصار من أولي الالباب. ووصفَ لرفيقه جميع ما ورد في الشّريعة من أمر العالم الالهيّ والجنّة والنّار وما الى ذلك. ففهم حيٌّ ذلك كلّه ولم يرَ فيه شيئاً عـــلى خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. ولكنّه استغرب أمر الفرائض والعبادات من صلاة وزكاة وصيام وحجّ

وما الى ذلك من الاعمال الظاهرة. وكان في نفسه أمران لا يدري وجه الحكمة فيهما: «أحدهما لِمَ ضرب الرسول الامثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهيّ وأضرب عن المكاشفة ... والأمر الآخر لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وأباح الاقتناء للاموال والتوسّع في المآكل حتى يفرغ النّاس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحقّ ؟... » فاشتدّ إشفاقه على النّاس وطمع في أن تكون نجاتهم على يديه. وأراد أن يصحب رفيقه الى جزيرة النّاس ليبثّهم آراءه، فلمّا اجتمع بهم وعرض عليهم أفكاره انقبضوا عنه. ففهم حيّ عند ذلك ان لغة الجمهور غير لغة الحكماء، وعاد مع أبسال الى جزيرته وقضيا ما بقي من الحياة في التأمّل والتقشّف. وهكذا عرف ابن يقظان ان الدّيانة خاطبَتِ النّاس باسلوبٍ يقتربُ من أفهامهم، وأنّ الاوصاف التي قدّمها القرآن للحياة الاخرى هي رموز ذات معنىً عميق.

وعلم من اختلاطه بطبقات النّاس أنّ فطرتهم فاسدة، وأنّ مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن، وأنّ تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتّفق، وأنّ الحكمة والهداية والتّوفيق فيما نطقت به الرُّسُل ووردت به الشّريعة.

تلك خُلاصةُ رسالة «حيّ بن يقظان»، وهي، كما لا يخفى، خُلاصةُ الفلسفةِ العربيّة في الشّرق. فقد أراد ابن طُفيل أن يذهب المذهب العقليّ والكشفيّ معاً، وأن يسوق آراء ابن باجّة الى هدفها، فأوضح بأسلوبه القصصيّ كيف يستطيع الانسان، بقواه العقليّة، أن يرتقي من المحسوس الى المعقول، ومن المعقول الى الاتّصال بالعالَم الرُّوحانيّ. وأوضح موقفه من الفلسفة والدّين وعالج القضيّة في خطوطها الكبرى تاركاً لابن رشد أن يفصّلها تفصيلًا كاملًا. ويرى ليون غوتيه أن هذه القضيّة هي الهدف الرّئيسيّ لرسالة ابن طفيل، وأن الآراء فيها ممثّلة بأشخاص حيّ وأبسال وسلامان الذين يمثّلون الفلسفة، والايمان النيّر، والايمان الآليّ. وان في علاقاتهم ومغامراتهم تمثيلًا للعلاقات الطبيعيّة القائمة بين الفلسفة والفقه والايمان الساذج [١]. وانّنا سنعود الى «حي بن يقظان» محاولين إقامة بناءٍ لفلسفة ابن طفيل الطبيعيّة والماورائيّة والاخلاقيّة.

(١) Léon Gauthier: Ibn Rochd, pp. 19-20.

فلسفة ابن طفيل

١ – الفلسفة الطبيعيّة

رأينا انّ العلم الطبيعي، على مـــا حدّده ابن سينا بعد قدامى الفلاسفة، هو صناعة نظريّة موضوعها « الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيّر، وبما هي موصوفة بأنواع الحركات والسكونات » . وقد عالج ابن طفيل هذا الموضوع، في سياق قصّته، معالجة إلماميّة تشير، على سبيل الايجاز والتلميح، الى مختلف القضايا التي عرض لها كبار الفلاسفة .

لقد تتبّع ابن طفيل أرسطو والفارابي وابن سينا فميّز في الاجسام المركّبة مادّة وصورة ؛ والمادّة هي محلٌ، والصورة هي حالّة في المادّة . والمادّة تدعى هيولى بالنسبة الى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوّة، وتدعى **موضوعاً** بالنسبة الى الصورة الموجودة فيها بالفعل. وهكذا كلُّ جسم مركّبٌ من هيولى وصورة، من هيولى اولى ومن صُوَر الجسمانيّة والجوهر .

وتتبّع ابن طفيل « جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها، والنبات والمعادن واصناف الحجارة، والتراب والماء والبخار، والثلج والبرد... فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة، وحركات متفقة ومتضادة، وأنعم النظر في ذلك وتثبت، فرأى أنها تتّفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثّرة... وكانت تتكثّر عنده ايضاً ذاته لانه كان ينظر الى اختلاف اعضائه... فيحكم على ذاته بالكثرة وكذلك على ذات كل شيء... ويرى انّ اعضاءه... متصلة كلها بعضها ببعض... فهي في حكم الواحد... » .

وهكذا رأى في العالم وحدة في كثرة . امـــا الوحدة ففي الهيولى الاولى المشتركة بين جميع الاجسام، ووحدة افراد النوع في الصورة. الاولى للنوع ؛

وأما التعدُّد فبالاعراض، وبصوَر الانواع والاجناس . واليك تفصيل ذلك كما ورد في قصة « حيّ بن يقظان » .

في عالم الكون والفساد جمادٌ ونباتٌ وحيوان غير ناطق وناطق . أمّا الجماد، أعني ما لا يحسّ ولا يتغذى ولا ينمو، من الحجارة والتراب والماء والهواء وما الى ذلك، فهو جسم « مقدّر له طول وعرض وعمق »، وهو واحدٌ في معنى الجسميّة اي ممتدّ وامتداد، ومتكثّر من جهة اللّون والحرارة والبرودة وما الى ذلك .

وأمّا النّبات فهو جسم أيضاً، وهو والجماد واحدٌ من جهة معنى الجسميّة؛ وهو، على تعدُّد أنواعه، واحدٌ من حيث النباتيّة، اي من حيث يغتذي وينمو، واحدٌ من حيث « تشبه أشخاص (النوع الواحد) بعضها بعضاً في الاغصان والورق والزّهر والثّمر والافعال »، وهو متعدّد في أشكاله وألوانه وأنواعه .

وأمّا الحيوان، فهو جسم أيضاً، وهو والجماد والنّبات واحدٌ من جهة معنى الجسميّة ؛ وهو على تعدُّد أنواعه، واحدٌ من حيث الحيوانيّة، اي من حيث يغتذي وينمو ويُحسّ ويتحرّك ويُدرك. وجميع أشخاص النوع الواحد واحدة من حيث تتشابه في مختلف الامور. والحيوان متعدّد في أنواعه وأشكاله وألوانه...

الرُّوح الحيوانيّ او الحارّ الغريزيّ

والحيوان والنبات **واحدٌ من ناحية الرُّوح** . وهنا يصل ابن طُفيل الى قضيّة الرُّوح، فيبسط القول فيها على الشكل التالي . لقد ذهب الى أنّ الرّوح هو هواءٌ بُخاريّ يُشبه الضّباب الابيض ويتّصف بالحرارة المحرقة، ولهذا سمّاه الحارّ الغريزي؛ وهو من طبيعة النار التي تنزع الى فوق والتي لها صلة بالجواهر السماويّة، ومقرُّه التجويف الايسر من القلب . وهذا الرُّوح فيّاض على الموجودات بأمر الله، بل هو « دائم الفيضان من عند الله عزّ وجلّ »، وهو « بمنزلة نور الشّمس الذي هو دائم الفيضان على العالم » . وكما أن الاجسام بالنظر الى تقبل الضياء ثلاثة أنواع : شفّاف كالهواء لا يستضيء بالنور، وكثيف غير صقيل يستضيء به بعض

الاستضاءة، وصقيل كالمرآة يستضيء به غاية الاستضاءة؛ كذلك الاجسام بالنظر الى تقبّل الرّوح، « منها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد وهي الجمادات التي لا حياة لها، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدّم؛ ومنها ما يظهر أثره فيه، وهي أنواع النّبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الاجسام الكثيفة في المثال المتقدّم؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً، وهي أنواع الحيوان، وهذه بمنزلة الاجسام الصقيلة في المثال المتقدّم ».

وكما أنّ في المرآة المقعّرة على شكل مخصوص تحدث النار لإفراط الضّياء، أي كما انّه « من هذه الاجسام الصقيلة ما يزيد على شدّة قبوله لضياء الشّمس انّه يحكي صورة الشّمس، كذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدّة قبوله للروح أنّه يحكي الرّوح ويتصوّر بصورته . وهو الانسان خاصّة ».

وهكذا يتضح انّ الروح، في نظريّة ابن طفيل، **واحد يتوزع على جميع الكائنات التي تحت فلك القمر** . قال ابن طفيل : « انّ النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتمّ وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائق ما، وان ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سيّال ». وهذا الروح الواحد يكون في النوع الواحد واحداً ويجعل اشخاص كل نوع يُشبه بعضها بعضاً في الاعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع؛ وهذا الروح « لم يختلف الا أنه انقسم على قلوبٍ كثيرة، وانه لو امكن ان يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاءٍ واحد لكان كله شيئاً واحداً بمنزلة ماءٍ واحد او شراب واحد يُفرق على اوانٍ كثيرة ثم يُجمع بعد ذلك » . والروح في الشخص الواحد هو مصدر الوحدة، لانّ « كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً باعضائه وتفنّن حواسّه وحركاته، فانه واحدٌ بذلك الروح الذي مبدأه من قرار واحـــد، وانقسامه في سائر الاعضاء منبعث منه[1]...» والاعضاء « لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها وانّ ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل اليها من قوّة الروح الحيوانيّ » .

---

(١) حي بن يقظان، طبعة احمد امين، ص ٨٠ .

عمل الروح الحيواني

الروح الحيواني مقرّه القلب، اي في وسط الجسم . وهو الذي يعمل بالجسم ويحفظ وحدته، ومتى غادره فسد الجسم وتعطلت حواسّه . وطريقة عمل الروح أنه يتّصل بالدماغ مركز الحسّ وبالكبد مصدر الغذاء، فيمدّهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه، وذلك بواسطة مسالك وطرُق بعضها أوسع من بعض، بحسب ما تدعو اليه الضرورة،وهي التي تسمّى الشرايين والعروق والاعضاء، مرتّبة في الجسم ترتيب المرؤوس والرئيس . وجميع الاعضاء خادمة للروح او مؤدّية عنه. «وانّ منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الاعداء بالسلاح التامّ، ويصيد جميع صيد البحر والبرّ، فيُعدّ لكل جنس آلة يصيده بها، والتي يحارب بها تنقسم الى ما يدفع به نكاية غيره والى ما ينكّس به غيره . وكذلك آلات الصيد تنقسم الى ما يصلح لحيوان البحر، والى ما يصلح لحيوان البرّ... والبدن واحد وهو يصرّف ذلك أنحاءً من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة وبحسب الغايات التي تُلتمس بذلك التصريف. كذلك ذلك الروح الحيواني واحد، واذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً، واذا عمل بآلة الانف كان فعله شمّاً، واذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً، واذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً، واذا عمل بالعضد كان فعله حركة، واذا عمل بالكبد كان فعله غذاءً واغتذاءً . ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه، ولا يتمّ لشيء من هذه فعل إلا بما يصل اليها من ذلك الروح الحيوانيّ على الطرق التي تسمّى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق او انسدّت تعطّل فعل ذلك العضو . وهذه الاعصاب انما تستمدُّ الروح من بطون الدّماغ، والدماغ يستمدّ الروح من القلب . والدماغ فيه أرواح كثيرة لانه موضع تتوزّع فيه أقسام كثيرة، فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الاسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطّرحة[1] ...» .

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٠–٨١ .

النفس

لم يجرِ ابن طفيل في تحديد النفس على خطة أرسطو وغيره من فلاسفة العرب، وانما اراد ان يُتابع نظريّته الاستدلاليّة على الوجه التالي. لقد رأى من جملة ما رأى أنّ الروح الحيوانيّ مركّب من معنى الجسميّة ومن معنى آخر زائد على الجسميّة، وأنّ معنى هذه الجسميّة مشترك عنده وعند سائر الاجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده وهو الذي يُعبَّر عنه **بالنفس**.

فهذا الروح «لا بُدّ له من معنى زائد على جسميّته يصلح بذلك المعنى لان يعمل هـذه الاعمال الغريبة التي تختصُّ به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات. وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الاجسام، وهو الذي يعبّر عنه النظّار **بالنفس الحيوانيّة**».

«وكذلك ايضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحارّ الغريزيّ للحيوان شيء يخصّه هو فصلُه وهو الذي يعبّر عنه النظّار **بالنفس النباتيّة**. وأما اجسام الجمادات فلها «شيء يخصّها» به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختصّ به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيّات المحسوسة عنها، وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها، وهو الذي يعبّر النظّار عنه **بالطبيعة**[1]».

وقد اشترك النبات والحيوان في عملَي **التغذّي والنموّ**. وهذان الفعلان صادران عن صورة مشتركة لهما هي النفس النباتيّة. فيكون النبات مؤلّفاً من معنى الجسميّة، ومن الروح والنفس النباتيّة، ويكون الحيوان مؤلفاً من هذه كلها ثم من صورة أخرى يصدر عنها الحسّ والتنقّل من حيّزٍ الى آخر. «ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان له خاصيّة ينحاز بها عن سائر الانواع، وينفصل بها متميّزاً عنها. فعلم ان ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان؛ وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل

(١) نفس المرجع، ص ٨٧–٨٨.

ذلك . فتبيّن له أنّ الاجسام المحسوسات التي في عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقته من معانٍ كثيرة زائدة على معنى الجسميّة، وبعضها من معانٍ أقل[1] » .

وهنا أشار ابن طفيل الى أن الاجسام تذهب من البسائط الى التركيب، والى أن أجزاء الارض بعضها أبسط من بعض، ثم الى أن الماء والنار والهواء قليلة التركيب لقلّة ما يصدر عن صورتها من الافعال . وهكذا وصل الى **العناصر الاربعة** أو الاسطقسات .

فجميع ما على وجه الارض لا يبقى على صورته، بل الكون والفساد متعاقبان عليه ابداً . وان اكثر هذه الاجسام مختلطة مركّبة من أشياء متضادّة، ولذلك تؤول الى الفساد، وانّه لا يوجد منها شيء صِرفاً ؛ وما كان منها قريباً من ان يكون صِرْفاً خالصاً لا شائبة فيه فهو بعيد عن الفساد جدّاً مثل جسد الذّهب والياقوت . ورأى ابن طفيل « أنّ جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوّم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسميّة وهذه هي الاسطقسات الاربعة، ومنها ما تتقوّم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصوَر أقلّ كانت أفعاله أقلّ وبعده عن الحياة أكثر . فان عَدِمَ الصُّورة جملةً لم يكن فيه الى الحياة طريق وصار في حال شبيهة بالعدم؛ وما كان قوام حقيقته بصُوَر أكثر كانت أفعاله أكثر ودخوله في حال الحياة ابلغ؛ وان كانت تلك الصُّور بحيث لا سبيل الى مفارقتها لمادّتها التي اختصّت بها كانت الحياة حينئذٍ في غاية الظهور والدّوام والقوّة » . وهكذا فالهيولى شبيهة بالعـــدم، والاسطقسات الاربعة المتقوّمة بصورة واحدة هي في أوّل مراتب الوجود، ومنها تتركّب الاشياء ذوات الصوَر الكثيرة . وهذه الاسطقسات ضعيفة الحياة جدّاً اذ ليست تتحرّك إلاّ حركة واحدة، لانّ كل واحد منها ضدّاً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ويطلب ان يغيّر صورته، والنبات أقوى حياة منه، والحيوان أظهر حياة منه . والاشياء المركّبة من اسطقسات تكون أقوى حياة بقدر ما

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٩ .

تكون الاسطقسات فيها متعادلة ومتكافئة [١] .

أمّا الانسان فله ما للنّبات والحيوان، وله فوق ذلك ما يدرك به الروحانيّات والمعقولات ممّا هو بريء من المادّة. وهذه الامور لا تُدرك بالحواسّ الخارجيّة ولا الدّاخليّة التي لا تُدرك إلاّ جسماً أو ما هو في جسم. فإذن لا بُدّ من وجود قوّة أخرى في الانسان **لا تكون جسماً ولا قوّة في جسم**، يُدرِك بها هذه الامور، **وتكون فيها حقيقة ذاته**. وهذه القوّة هي ما نسمّيه **النّفْس النّاطقة** [٢]، وهي أمر ربّانيّ ألهيّ لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء ممّا توصف به الاجسام، ولا يُدرك بشيء من الحواسّ، ولا يُتخيَّل ولا يتوصّل الى معرفته بآلة سواه، بل يُتوصَّل اليه به، فهو العارف والمعروف والمعرفة، وهو العالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك، اذا التّباين والانفصال من صفات الاجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم [٣] .

عالم الافلاك أو الاجسام السماويّة

إنّ السّماء وما فيها من الكواكب **أجسام** لانّها ممتدّة في الاقطار الثّلاثة الطّول والعرض والعمْق . وبما أنّها أجسام فهي **مُتناهية محدودة** بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد . والبرهان على ذلك أنّه قال بلسان حي بن يقظان : « اما هذا الجسم السماويّ فهو متناهٍ من الجهة التي تليني والنّاحية التي وقع عليها حسّي، فهذا لا أشكّ فيه لانّني أدركه ببصري، وامّا الجهة التي تقابل هذه الجهة ... فإنّي ايضاً اعلم انّه من المُحال ان تمتدّ الى غير نهاية، لانّي إن تخيّلتُ انّ خطّين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المُتناهية ويمرّان في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم، ثمّ تخيّلْت انّ احد هذين الخطّين قُطع منه جزءٌ كبير من ناحيه طرفه المتناهي،

(١) نفس المرجع، ص ١٠٤ – ١٠٦ .
(٢) نفس المرجع، ص ١٠٠ .
(٣) نفس المرجع، ص ١٠٦ .

ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخطّ الذي لم يقطع منه شيء، وأطبق الخطّ المقطوع منه على الخط الذي لم يُقطع منه شيء، وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يُقال إنـّها غير متناهية، فإمّا أن نجد الخطـّين أبداً يمتدّان الى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قُطع منه جزء مساوياً للذي لم يُقطع منه شيء وهو محال، كما أنّ الكلّ مثل الجزء مُحال؛ وإمّا أن لا يمتدّ النّاقص معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهياً؛ فاذا رُدّ عليه القدر الذي قُطع منه أوّلاً وقد كان مُتناهياً صار كلـّه أيضاً متناهيا، وحينئذٍ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يُقطع منه شيء ولا يفضل عليه، فيكون اذن مثله وهو متناهٍ فذلك أيضاً متناهٍ[1]» .

أما شكل الفلك فهو **شكل الكرة**؛ وأما حركات جسم السماء فلا تكون إلا «بأفلاك كثيرة كلها مضمّنة في فلك واحد هو أعلاها، وهو الذي يحرّك الكل من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة» . وهكذا فالفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وجميع الاجسام كالارض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هي كلها ضمنه؛ «وهو أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرّطوبات التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حيوان كما يتكوّن في العالم الأكبر[2]» .

والاجسام السماويّة شفـّافة ومضيئة، وهي **بعيدة عن قبول التغيّر والفساد** لأنها بسيطة صرفة، ولها **ذوات** سوى أجسامها تدرك الخالق وتشاهده على الدوام بالفعل[3] .

---

(١) نفس المرجع، ص ٩٢ – ٩٣ .
(٢) نفس المرجع، ص ٩٤ – ٩٥ .
(٣) حي بن يقظان، ص ١٠٣ – ١٠٤ .

قِدَم العالم وحدوثه

يقف ابن طفيل حائراً امام قضيّة حدوث العالم أو قِدَمه، ولكنه **يميل الى القِدَم** بدون ان يُثبته إثباتاً واضحاً. وذلك انه وجد نفسه أمام مبدإٍ منطقيّ يعود الى أرسطو ويقول انّ العلة متى وجدت وُجد المعلول عنها حتماً دون أن ينقضي بين وجود العلة ووجود معلولها زمان، أمام مبدإٍ درج عليه الفارابي وابن سينا، وأمام العقيدة الاسلاميّة القائلة بحدوث العالم. فراح يقدّم ما يُعترض به على كل موقفٍ من هذين الموقفين. أمّا قِدَم العالم فتعترضه استحالة وجود ما لا نهاية له، ويعترضه وجود الحوادث في العالم فهو لا يمكن تقدّمه عليها، وما لا يمكن ان يتقدّم على الحوادث فهو أيضاً مُحدَث. وأما حدوث العالم فيعترضه ان يكون الزمان قد تقدّمه والزمان من جملة العالم وغير منفكّ عنه، فاذن لا يُفهم تأخر العالم عن الزمان. ثم اذا كان العالم حادثاً فلا بدّ له من محدِث. وهذا المحدِث الذي احدثه لمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارىء طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره، أم لتغيُّر حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغيُّر[1]؟

ومعنى القِدَم في العالم أنّ الزمان لم يتقدّمه، وأنه **متأخّر عن الله بالذات** وإن كان غير متأخّر عنه بالزمان «كما انك اذا أخذتَ في قبضتك جسماً من الاجسام ثمّ حرّكتَ يدك، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرّك تابعاً لحركة يدك حركةً متأخّرة عن حركة يدك تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان[2]».

٢ ــ ما بعد الطبيعة

١ ــ الله: وجوده، صفاته:

يقيم ابن طفيل برهان وجود الله على **حركة العالم**. فهو سواء أكان قديماً

(١) نفس المرجع، ص ٩٥- ٩٦.
(٢) نفس المرجع، ص ٩٨.

أو محدثاً لا بدّ له من محرّك او محدِث . قال ابن طفيل مفصّلاً آراءه في تحليله لتفكير حيّ بن يقظان : « فرأى (حيّ بن يقظان) انه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه، وأنه لا بدّ له من فاعل يخرجه الى الوجود، وأنّ ذلك الفاعل لا يمكن ان يُدرك بشيء من الحواسّ، لانه لو أدرك بشيء من الحواسّ لكان جسماً من الاجسام، ولو كان جسماً من الاجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج الى محدث، ولو كان ذلك المحدث الثاني ايضاً جسماً لاحتاج الى محدث ثالث، والثالث الى رابع، ويتسلسل ذلك الى غير نهاية، وهو باطل ؛ فاذن **لا بدّ للعالم من فاعل ليس بجسم** ؛ واذا لم يكن جسماً فليس الى إدراكه بشيء من الحواسّ سبيل، لانّ الحواسّ الخمس لا تدرك إلا الأجسام او ما يلحق الاجسام ؛ واذا كان لا يمكن ان يُحسّ فلا يمكن ان يتخيّل لان التخيُّل ليس شيئاً إلا إحضار صوَر المحسوسات بعد غيبها ؛ واذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه، وأوّل صفات الاجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق وهو منزّه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الاجسام[1] » .

وإن اعتقد قِدَم العالم وصل الى النتيجة نفسها، إذ انّ العالم متحرّك وحركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، **وكل حركة فلا بدّ لها من محرّك** ؛ « والمحرّك إما ان يكون قوّة سارية في جسم من الاجسام إما جسم المحرّك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه، وإما ان تكون قوّة ليست سارية ولا شائعة في جسم ؛ وكلّ قوّة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فانها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلاً المحرّك له الى اسفل، فانه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين، وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله، فان أمكن ان يتزايد الحجر أبداً الى غير نهاية كان تزايد هذا الثقل الى غير نهاية، وان وصل الحجر الى حدٍّ ما من العِظَم ووقف وصل الثقل ايضاً الى ذلك الحدّ ؛ ولكنه

(١) نفس المرجع، ص ٩٦ .

قد تبرهن انّ كل جسم لا محالة متناهٍ، فإذن كل قوّة في جسم فهي لا محالة متناهية. فإن وجدنا قوّة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوّة ليست في جسم، وقد وجدنا الفلك يتحرّك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له؛ فالواجب على ذلك ان تكون القوّة التي تحرّكه ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه، فهي اذن **لشيء بريء عن الاجسام، وغير موصوف بشيء من اوصاف** الجسميّة. وقد كان لاح له في نظره الاوّل في عالم الكون والفساد أنّ حقيقة وجود كل جسم انما **هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات**، وانّ وجوده الذي له من جهة مادّته وجود ضعيف لا يكاد يُدرك؛ فاذن وجود العالم كله إنما هو **من جهة استعداده لتحريك هذا المحرّك البريء عن المادّة وعن صفات الاجسام**، المنزّه عن ان يدركه حسّ او يتطرّق اليه خيال سبحانه. واذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف انواعها فعلاً لا تفاوُت فيه ولا فتور، فهو لا محالة **قادر** عليه وعالم به[1] ».

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة إذ لا تقوم إلا بها، ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكان لا بدّ للصورة في وجودها من فعل هذا الفاعل المختار، كانت جميع الموجودات في وجودها مفتقرة اليه ولا قيام لشيء منها إلا به. **فهو إذن علة لها وهي معلولة له**.

ثم ان هذا الفاعل المختار، الواجب الوجود، **متّصف بأوصاف الكمال كلها ومنزّه عن صفات النقص وبريء منها**.

٢ ـ خلود النفس وسعادتها وشقاؤها :

اتضح لنا فيما سبق انّ النفس البشرية ليست جسماً ولا قوّة في جسم. واذا كانت كذلك **استحال فسادها**. قال ابن طفيل: « انّ الفساد والاضمحلال انما هو من صفات الاجسام بان تخلع صورة وتلبس أخرى مثل الماء اذا صار هواءً، والهواء اذا صار ماءً، والنبات اذا صار تراباً او رماداً، والتراب اذا صار نباتاً؛

(١) نفس المرجع، ص ٩٧.

فهذا هـــو معنى الفساد . وأمّا الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه الى الجسم، وهو منزّه بالجملة من الجسميّات فلا يتصوّر فساده البتة[١] » .

ولما كانت النفس باقية بعد فناء الجسم كان كمال ذاتها ولذّتها **بمشاهدة واجب الوجود مشاهدة بالفعل أبداً** . وواجب الوجود « لا نهايـــة لكماله، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قِبَله[٢] » .

والنفس، في حياتها الارضيّة، تكون بالنظر الى واجب الوجود في حالاتٍ ثلاث : ففي الحالة الاولى تكون قد ادركته ثم فقدت ادراكه بالمعصية[٣] فتكون بعد الموت في آلام لا نهاية لها، لانه « بحسب ما يكون الشيء المدرك أتمّ وأبهى واحسن يكون الشوق اليه أكثر، والتألّم لفقده أعظم... فان كان في الاشياء شيء لا نهاية لكماله... فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرّف به فلا محالة انه ما دام فاقداً له يكون في آلام لا نهاية لها[٤]... » وهنا يتقدّم ابن طفيل برأيٍ خاصّ في شأن الآلام بعد الموت، مرجعه الى ان النفس تستطيع اذ ذاك ان تتخلّص من تلك الآلام بعد جهدٍ طويل وتشاهد ما تشوّقت اليه قبل ذلك، او انهـــا تبقى في آلامها بقاءً سرمديّاً، وذلك بحسب استعدادها لكل واحد من الوجهين في حياتها على الارض[٥] .

---

(١) حي بن يقظان، ص ١٠٠ .

(٢) نفس المرجع، ص ١٠١ .

(٣) يستخلص من قراءة رسالة « حي بن يقظان » ان فقدان مشاهدة الله قد يكون لمجرد غفلة. فان فوجىء الانسان بالموت وهو في تلك الغفلة فقد السعادة، لان السعادة هي امتداد المشاهدة بعد الموت . جاء في الرسالة : « ثم جعل (حي) يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض، فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود (الواجب الوجود) كل ساعة، فما هـــو الا ان يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات... فتختل فكرته ويزول عما كان فيه، ويتعذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة الا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الاعراض، فيفضي الى الشقاء الدائم وألم الحجاب » . (ص ١٠٢–١٠٣) . وهكذا فكل اعراض يدعى اثماً في هذا الدين .

(٤) نفس المرجع، ص ١٠١ .

(٥) نفس المرجع، ص ١٠٢ .

وفي الحالة الثانية تكون النفس قبل مفارقتها للبدن قد تعرفت بواجب الوجود، وأقبلت بكليّتها عليه، والتزمت الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم تعرض عنه حتى موت الجسد. فهذه تكون على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل، واذا فارقت البدن بقيت في لذّة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح لا زوال لها.

وفي الحالة الثالثة تكون النفس قبل مفارقتها للبدن لم تتعرّف بواجب الوجود، فمصيرها اذ ذاك مصير البهائم. قال ابن طفيل: «أما جميع القوى الجسمانيّة فانها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق ايضاً الى مقتضيات تلك القوى ولا تحنّ اليها ولا تتألم بفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها سواء كانت من صورة الانسان او لم تكن[1]». وهكذا يرجع ابن طفيل الى رأي الفارابي في موضوع فناء **الانفس الجاهلة**، وان لم يكن فيه صريحاً، ويقع في نفس التناقض.

٣ – نظريّة الاتصال

إتضح لنا مما تقدّم انّ السعادة بالاتصال، او المشاهدة بالفعل للموجود الواجب الوجود؛ ولا سعادة ابديّة إلا بامتداد المشاهدة من الحياة الارضيّة الى الحياة الخالدة. ومن فوجيء بالموت وهو على غفلة عن تلك المشاهدة فقد السعادة الابدية، ونالته آلام الشوق المبرّحة. وكل شيء في الحياة قد يكون سبب غفلة، وكل شيء في الحياة الجسديّة من المحسوسات والمسموعات والخيالات والآلات والجوع والعطش والبرد والحرّ وما الى ذلك قد يحوّل النفس عن المشاهدة، وقد يكون شرّاً وعائقاً.

اما كيف يحصل الانسان على المشاهدة منذ هذه الحياة فقد حاول ابن طفيل أن يوضحه لنا، ويقف فيه موقفاً عقليّاً مُتوّجاً بالنظرة الصوفيّة، موقفاً نظريّاً يساعده التروّض الصوفي في تصعيده الى العلاء.

لقد رأى ابن طفيل انّ سبيل الانسان الذي يطمع في المشاهدة ان يقوم باعمال

(١) نفس المرجع، ص ١٠١–١٠٢.

يتشبّه فيها بالحيوان غير الناطق ، وأعمال يتشبّه فيها بالاجسام السّماويّة، وأعمال يتشبّه فيها بالموجود الواجب الوجود[١]، وذلك لانّ الانسان شبيه بالحيوان بجزئه « الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدَن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات »؛ وهو شبيه بالاجسام السّماويّة من حيث له الروح الحيوانيّ الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البَدَن ولما فيه من قوى ؛ وهو أخيراً شبيه بالموجود الواجب الوجود بنفسه الناطقة التي لا توصف بشيء ممّا توصف به الاجسام ، والتي أتينا على وصفها فيما سبق .

أمّا التشبه الاوّل فهو **تصرُّف في الامور المحسوسة** مع أنها عائقة للمشاهدة لا مُساعدة للوصول اليها. وقد احتيج الى هذا التشبُّه للحفاظ على الروح الحيواني الذي يحصل به التشبّه الثّاني بالاجسام السّماويّة. ولمّا كان هذا التشبُّه الاوّل لا بُدَّ منه، وجب أن ينصرف اليه الانسان في **قصدٍ واعتدال**، وهذا ما يشبه الزُّهد والفقر عند السّالك الصوفيّ. فعلى الانسان في هذه المرحلة ان يكتفي بالضّروري من المأكول والملبوس، فيفرض لنفسه حدوداً لا يتعدّاها، ومقادير لا يتجاوزها، وذلك في جنس الغِذاء ومقداره والمدّة التي تكون بين العودات اليه؛ وعليه أن يكتفي بالنبات ولا يلجأ الى الحيوان الا عند الضرورة؛ وعليه أن يختار لغذائه ما لم يكن من النبات والحيوان في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل، وان يقصد اكثره وجوداً وأقواه توليداً ولا يستأصل اصوله ولا يفني بذره...

وأما التشبُّه الثاني الذي هو بالاجسام السّماويّة والاقتداء بها والتقبُّل لصفاتها فمرجعه الى **الرّحمة والتّفاني** في سبيل مخلوقات الله جميعاً[٢]، **وتطهير الجسم من الدّنس والرّجس وكل قذارة ماديّة**[٣]؛ ثم **الحركة الدوريّة** مشياً او هرولةً،

---

(١) هذه الفكرة مستوحاة من الصوفية، طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣٢٩.

(٢) وذلك شبيه بعمل الاجسام السماوية التي يستعملها الله في نشر رحمته على الارض كلها .

(٣) وذلك شبيه بطهارة الاجسام السماوية الشفافة المضيئة، والبعيدة عن قبول التغير والفساد، وعن قبول النقص .

او على النفس حتى الإغماء[١]؛ وهذا كلّه مستوحى من طرُق الصوفيّة كما لا يخفى[٢]؛ ثم **ملازمة الفكرة في الموجود الواجب الوجود**[٣] **وقطع علائق المحسوسات**، فيغمض الانسان عينيه، « ويسدّ أذنيه، ويُضرب جهده عن تتبّع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته ان لا يفكـّر في شيء سواه، ولا يُشرك به احداً، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها » . وهذا ما يشبه عند الصوفيّة حالَتي المـُراقبة والذّكر[٤] ... وهذا التشبـّه الثاني يقود الى الغيبوبة عن عالم الحسّ وعالم الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانيّة، والى تقوية فعل الذات البريئة من الجسم، والى مشاهدة واجب الوجود من حين الى حين .

وأما التشبـّه الثالث، اعني التشبـّه بواجب الوجود، فمرجعه الى امرين احدهما إيجابيّ، والثاني سلبيّ . وصفات الايجاب في الله تعالى راجعة ٌ كلـها الى حقيقة ذاته اذ لا كثرةَ فيها بوجه من الوجوه — والكثرة من صفات الاجسام — ؛ « فعلمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته، بل ذاته هي علمُه بذاته، وعلمُه بذاته هو ذاته » . وهكذا يكون التشبه بالله من هذه الناحية أن **يعلم الله فقط** دون أن يُشرك بذلك شيئاً من صفات الاجسام . وصفات السّلب فيه تعالى راجعة الى التنزّه عن الجسميّة . ويكون التشبـّه به من هذه النّاحية أن **يطـّرح الانسان عنه أوصاف الجسميّة** التي اطـّرح منها كثيراً في رياضته المتقدّمة التي عمل فيها على التشبـّه بالاجسام السماويّة، والتي لم يتخلـّص فيها من جميع أوصاف الجسميّة كحركة الاستدارة — والحركة من أخصّ صفات الاجسام — وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لهـا، والاهتمام بازالة عوائقها، « فانّ هذه ايضاً من صفات الاجسام، اذ لا يراها أوّلاً إلاّ بقوّة هي جسمانيّة، ثم يكدح في أمرها بقوّة جسمانيّة أيضاً[٥] » .

(١) حركة الافلاك حركة مستديرة .

(٢) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣٢٠ – ٣٢١، ٣٣١، ٣٥٣ – ٣٥٤ .

(٣) لقد ذكرنا سابقاً أن للاجسام السماوية، في نظرية ابن طفيل، ذوات تشاهد واجب الوجود على الدوام بالفعل، ولا يعوقها عن ذلك ما يعوق الانسان من العوارض المحسوسة .

(٤) طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣١٥ – ٣١٦ .

(٥) حي بن يقظان، ص ١١١ – ١١٤ .

وهذا التشبه الثالث يقود الانسان اوّلاً الى **غياب جميع الذوات عنه إلاّ ذاته**، اي الى الفناء الصوفي، **ثم يقوده الى الفناء عن نفسه**، اي الى ما يسمّيه الصوفيّون فناء الفناء. وعند ذلك تغيب عن ذكره وفكره السّماوات والارض وما بينهما، وجميع الصور الرّوحانيّة والقوى الجسمانيّة، وجميع القوى المفارقة للموادّ والتي هي الذوات العارفة بالموجود الاوّل، وتغيب ذاته في جملة تلك الذّوات، ويتلاشى الكلّ ويضمحلّ، ولا يبقى إلاّ الواحدُ الحقّ الموجودُ الثّابت الوجود. ويستغرق الانسان في حالته هذه ويشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[1].

وهنا يتوقّف ابن طفيل محاولاً وصف تلك الحال، في حذَرٍ وتلميح، ويقول **بالحلوليّة** في تصوير وتلويح، مخافة أن يناله ما نال غيره من تعذيب وتنكيل. قال: «فاصغِ الآن بسمع قلبك، وحدّق ببصر عقلك الى ما أشير به اليك، لعلّك أن تجد منه هدياً يُلقيك على جادّة الطريق! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الاوراق، فإنّ المجال ضيّق، والتحكّم بالالفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به خطر[2]». وفي هذا الكلام دليل واضح على عقيدة يريد ابن طفيل ان يبثّها بدون شرح طويل؛ وهو يتهرّب من المشافهة خشية التصريح، ويكتفي بما يكتبه وقد حمّله تحت صوره والوانه آراءه يفهمها من يشاء.

فالانسان، عند وصوله الى فناء الفناء، لا يرى في الوجود إلاّ الواحد الحيّ القيّوم، ثم يعود الى ملاحظة الاغيار عندما يُفيق من حاله تلك المشبهة للسُّكر، فيرى أنّه لا ذات له يغاير بها ذات الحقّ تعالى، وانّ **حقيقة ذاته هي ذات الحقّ**، وأنّ الشيء الذي كان يظنّ اولاً انّه ذاته المغايرة لذات الحقّ ليس شيئاً في الحقيقة[3]، وكذلك جميع الذّوات المفارقة للمادّة، وذوات الافلاك ... كلّ

(١) حي بن يقظان، ص ١١٤.
(٢) نفس المرجع، ص ١١٥.
(٣) نفس المرجع، ص ١١٥.

ذلك لا يوجد إلاّ في الله وحده الذي ينتشر نوره على جميع الموجودات، ويكون ظهوره بمقدار ما لكلٍّ من تلك الموجودات من صفاء. وهكذا تتلاشى الكثرة عند من تخلّص من المادّة وبلغ حالة الاتّصال، فينتقّل في العوالم وهو **لا يرى فيها إلا إشعاعات إلهيّة**، تظهر بقوّة في العالم السّماوي، ولا تبدو في عالم الكون والفساد إلاّ كصورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج[١].

واذا بلغ ذلك الانسان الى عالم الكون والفساد «رأى له ذاتاً بريئة عن المادّة ليست شيئاً من الذّوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ولهذه الذّات سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان يسبّح بها ذات الواحد الحقّ ويقدّسها[٢] ... ورأى لهذه الذات التي توهّم فيها الكثرة وليست كثيرة، من الكمال واللذّة مثل الذي رآه لما قبلها ... ورأى لذاته ولتلك الذّوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذّة غير المتناهية ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ...».

وهكذا يصل ابن طفيل الى نهاية الرّحلة الروحيّة. وقد جعلها عقليّة، ومزج فيها آراء الفلاسفة والمتصوّفين مزجاً أساسه وركنه العقل، وجعل الاختبار الصّوفي وسيلة من وسائل انطلاق ذلك العقل واتّصاله بالله تعالى.

٤ ـ التّوفيق بين الفلسفة والدّين

عرض ابن طفيل في رسالته لقضيّة التوفيق بين الفلسفة والدّين، بل كانت تلك القضيّة هدفاً من اهدافه، لانّها مشكلة العصر الذي كان فيه، وقد نشب صراع شديد بين أرباب الفلسفة والدّين، وراح الفقهاء يطاردون الحكماء، ويحرّضون الشعب عليهم. فكان همّ الفلاسفة الاكبر أن يبيّنوا للناس أنّ الاخذ بالحكمة حكمة، وأنّ العقل نورٌ من عند الله والشريعة وحيٌ من الله، والله هو المصدر

(١) نفس المرجع، ص ١١٨.

(٢) هذا العدد «سبعون الف» من استعمال الصوفية. طالع الجزء الاول من هذا الكتاب، ص ٣٠١.

الواحد لهذه وذاك، ولا يمكن أن يكون الله مصدرا واحدا لنورَين متناقضين، ومن ثمّ فمن المستحيل أن يختلف العقل والدين؛ **وان كان هنالك خلاف ففي الظاهر دون الباطن**. هذا ما أوضحه ابن طُفيل وما أراد بثّه في رسالته. وقد بيّن أيضاً أنّ الخلاف الظاهر ناشيء عن عقليّة البشر وفطرتهم الناقصة، لانّ الانبياء عندما أدركوا ذلك النقص عدلوا عن مكاشفتهم بالحقائق المجرّدة، ورمزوا اليها بأوصاف جسمانيّة ماديّة وصفوا بها الله تعالى وجنّته وما هو من العالم الآخر؛ وجاءُوا الناس بالفرائض ووضعوا لهم العبادات، وذلك لانّ الناس، وإن كانوا «محبّين للخير راغبين في الحقّ، إلاّ أنّهم، كانوا لا يطلبون الحقّ من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه [1]».

ومن ثمّ فاذا رأى المفكّر في الشّريعة أقوالاً تُناقض الحقيقة الفلسفيّة، فليعلم أنّ ذلك في الظّاهر، وفي طريقة مخاطبة العامّة، وعليه أن يلجأ الى **تاويل** تلك الاقوال بما يوافق الفلسفة.

* * *

تلك خلاصة فلسفة ابن طفيل. وهي فلسفة مؤسّسة على **روح اعتزاليّة** ارادت أن تجعل العقل سلّماً الى الله، **والاتّصال ثمرة نظرٍ وتأمّل**، وتنكّرت للمدرسة الصّوفيّة من حيث انها تحدُّ قوّة العقل، وتجعل الوصول الى المشاهدة عن طريق الحَدس والرّياضة الرّوحيّة لا غير. **فالرّياضة الزُهديّة والصّوفيّة عند ابن طفيل هي اطلاق قوى العقل من قيود المادّة**، حتّى اذا خفّ عنها ثقل تلك المادّة تفهّمت العوالم، واتّصلت بالعقل الفعّال وبالله تعالى، وغابت في نظرتها الادراكيّة غيبوبة السّعادة، وذابت في الحقّ سبحانه وتعالى، لا ترى شيئاً سواه، وترى فيه كلّ شيء. وهكذا كانت فلسفة ابن طفيل عصارة فلسفة افلاطون وارسطو والفارابي وابن سينا، وذات صلة بالتصوُّف وبمذهب اخوان الصفاء.

---

(١) حي بن يقظان، ص ١٢٨.

مصادر الدراسة

١ – **ابن باجة** : – تدبير المتوحد، في خلاصتها التي نشرها مونك .
– رسالة الاتصال، التي نشرها الدكتور احمد فؤاد الاهواني كملحق لكتاب ابن رشد « في تلخيص كتاب النفس » – القاهرة ١٩٥٠ .

٢ – **ابن طفيل** : حي بن يقظان – تحقيق وتعليق احمد امين – دار المعارف بمصر ١٩٥٢ .

٣ – **ابن ابي اصيبعة** : عيون الانباء في طبقات الاطباء .

٤ – **محمود (عبد الحليم)** : فلسفة ابن طفيل ورسالة « حي بن يقظان » – القاهرة .

1. **Munk (S.)**, *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1955,
2. **Leclerc**, *Histoire de la médecine arabe,* II, 75 sq.
3. **Gauthier (L.)**, *Hayy ben Yagdhan, Roman philosophique d'Ibn Thofail.* Beyrouth, 1936.
4. **Boer (de)**, *Geschichte der Philosophie in Islam,* pp. 156 sq.

الفصل الثاني

ابن رشد

١ – **نشأته :** وُلد ابو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد سنة ١١٢٦ م/ ٥٢٠ هـ، في قرطبة وكانت قرطبة احـــدى عواصم الفكر والعلم في الاندلس، ومسقط رأس الفيلسوف العبري ابن ميمون؛ ونشأ في بيتٍ ركن اليه العلم والفقه منذ سنين وسنين، فكان أبو الوليد محمّد بن رشد جدّ فيلسوفنا من أشهر أهل زمانه تضلّعاً من الفقه، ومن أوسعهم تأثيراً في التيّارات السياسيّة، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الاندلس، وله مباحث فلسفيّة وفقهيّة وشرعيّة، ومجموعة من الفتاوى لا تزال محفوظةً حتّى اليوم [1] . وكان والده أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة .

نشأ ابن رشد في هذا الجوّ الزّاخر بالمعرفة، وأكبّ على درس الشريعة الاسلاميّة على الطّريقة الاشعريّة، وتخرّج في الفقه على المذهب المالكيّ، وأضاف الى ذلك انّه تعمّق في الادب وحفـــظ الشّعر، وانصرف بشغفٍ الى دروس الطبّ والرياضيّات والحكمة . وقد ذكر المؤرّخون، ولا سيما ابن ابي أصيبعة، عدداً من أساتذة فيلسوفنا من مثل ابن بشكوال وابن مسرّة وأبي جعفر هارون، بل توصّلوا الى القول بأنّه تتلمذ لابن طفيل وابن باجّة، والمعروف انّه لم يتّصل بالاول الا حوالي سنة ١١٦٩ اي بعد ان تجاوز سنّ الاربعين، وانه كان في الثانية عشرة من عمره عندما توفّي ابن باجة سنة ١١٣٨ م . وهكذا لم يراعِ المؤرّخون

---

(١) من الجدير بالذكر أن هذا الجد قد توفي عام ٥٢٠ هـ . اي بعد مولد حفيده بعدة أشهر . وقد وردت أخباره في كتاب الصلة لابن بشكوال .

الحقيقة التاريخيّة المجرّدة، كما أنّهم لم ينقلوا الينا من أحداث حياة الرّجل الاّ القليل ممّا هو جدير بالثقة، وقد كادوا يهملون تاريخ نشأته وشبابه إهمالاً تامّاً .

ذكر لنا ابن رشد أنّه انتقل الى مرّاكش سنة ١١٥٣ م، دعاهُ اليها عبد المؤمن أوّل الملوك الموحّدين بعد ابن تومرت، وكان آخذاً في إنشاء المدارس ومعاهد العلم والادب، فاستعانَ به على الانشاء والتنظيم . وبعد تلك السنة اجتاز ابن رشد مرحلةً من حياته لم نعرف عنها إلاّ أنه اتّصل بأبناء زُهر، وهم من مشاهير الاطبّاء، وكان له منهم أبو مروان صديقاً حميماً ؛ وأنّه وضع كتاباً في الطبّ العامّ أسماه « **الكلّيّات** » وضمّنه الناحية النظريّة من ذلك العلم، وأوعز الى صديقه أبي مروان بن زهر أن يضع له التّكملة في الجزئيّات الطّبيّة؛ وهكذا كان لابن زهر كتاب « **التّيسير** » الذي تتبّع فيه أجزاء الجسم من الرأس الى القدمين، وذكر الامراض المختلفة التي تعتري كلّ جزء مع طريقة علاجها؛ وهكذا كان لدينا مؤلّفان جليلان يتمّ أحدهما الآخر، ويكوّنان موسوعة في الطبّ النظريّ والعمليّ .

٢ ـ اتّصاله بأمير المؤمنين أبي يعقوب يوسف : اتّصل ابن رشد، في مرّاكش، بأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وخليفته [١] . وكان أبو يعقوب ذا ثقافة واسعة، محبّاً للعلم وأهله، مطّلعاً على الفلسفة ومُلِمّاً بمذاهبها . وكان ابن طُفيل من أقرب المقرّبين اليه، وقد جمع له العُلماء من مختلف الانحاء، وحضّه على تكريمهم، وهو الذي لفت نظرهُ الى ابن رشد فاستدعاه . وقد روى لنا عبد الواحد صاحب « المُعجب في تلخيص أخبار المَغرب » عن الفقيه أبي بكر بندود بن يحيي القُرطبيّ تلميذ ابن رشد خبر المقابلة الاولى التي جرت للفيلسوف مع السلطان، قال : « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرّة : لمّا دخلتُ على امير المؤمنين أبي يعقوب وجدتهُ هو وأبو بكر بن طُفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يُثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي،

---

(١) خلف أبو يعقوب أباه على العرش سنة ١١٦٣، واتخذ لقب أمير المؤمنين سنة ١١٦٨.

ويضمّ بفضله الى ذلك أشياء لا يبلغها قدري؛ فكان أوّل ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السّماء - يعني الفلاسفة - أقديمة أم حادثة؟ فأدركني الحياءُ والخوف، فأخذتُ اتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن ادري ما قرّر معه ابن طُفيل. ففهم أمير المؤمنين منّي الرّوع والحياء، فالتفت الى ابن طفيل، وجعل يتكلّم عن المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويوردُ مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم. فرأيتُ منه غزارة حفظه لم أظنّها في أحدٍ من المشتغلين بهذا الشأن المتفرّغين له. ولم يزل يبسطني حتّى تكلّمتُ فعرف ما عندي من ذلك. فلمّا انصرفتُ امرَ لي بمالٍ وخلعةٍ سنيّة ومركب».

ويستطرد صاحب «المُعجب» ويقول: «اخبرني تلميذه ... عنه قال: استدعاني ابو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعتُ اليوم امير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة ارسطوطاليس او عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض اغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يُلخّصها ويقرّب اغراضها، بعد ان يفهمها فهماً جيّداً، لَقرُب مأخذها على النّاس، فان كان فيك فضلُ قوّةٍ لذلك فافعل؛ وانّي لارجو ان تفي به لما اعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوّة نزوعك الى الصّناعة، وما يمنعني من ذلك إلاّ ما تعلمه من كبرة سنّي واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي الى ما هو اهمّ عندي منه. قال ابو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخّصتُه من كتُب الحكيم ارسطوطاليس. وقد رأيت انا لابي الوليد هذا تلخيص كتُب الحكيم من جزء واحد، في نحو مئةٍ وخمسين ورقة، ترجمه بكتاب الجوامع، لخّص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السّماء والعالم، ورسالة الكون والفساد، وكتب الآثار العلويّة، وكتاب الحسّ والمحسوس؛ ثم لخّصها بعد ذلك، وشرح اغراضها في كتاب مبسوط في اربعة اجزاء[1]».

يتجلّى لنا ممّا تقدّم ان صيت ابن رشد كان قد امتدّ في عالم المعرفة، وانّه

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب. طبعة مصر، ص ١٥٦ - ١٥٩.

قدم المغرب محتشياً ما كان يعلمه من امر الملوك الموحّدين وتشديدهم، وتضييقهم على الحريّة الفلسفيّة إرضاءً للفقهاء وللشعب، على ما كانوا عليه من إقبالٍ على العلم والعُلماء. ويتجلّى لنا كذلك انّ ابن طُفيل كان يقدر ابن رشد ويلمح ما كان عليه من حدّة ذكاء وسعة معارف، وإن لم يظهر امامه إلاّ بمظهر الاستاذ الاكبر الذي ينصرف الى امور اهمّ من تلخيص حكمة ارسطو، والذي تشغله مهامُّ الشيخوخة والوزارة والطبّابة عن إيضاح فكرة الحكيم اليونانيّ. والذي نلاحظه انّ المؤرّخين قد اختلفوا اختلافاً شديداً في تعيين الزّمن لمثول ابن رشد في حضرة السُّلطان ابي يعقوب ووزيره ابن طفيل. والاقرب الى الصّواب انّ ذلك جرى في النّصف الاوّل من سنة ١١٦٩ بحجّة ان ابا يعقوب يوسف لم يتّخذ لقب امير المؤمنين – كما سمّاه ابن رشد – إلا في سنة ١١٦٨.

ومهما يكن من امر فانّ ابن رشد وجد في تلك المقابلة حافزاً شديداً على العمل الفلسفيّ كما ذكر ذلك هو بنفسه. فأكبّ على ارسطو درساً وتحليلاً وشرحاً وتعليقاً حتّى كان اوّل فيلسوف عربيّ اجاد فهمه واعاد مذهبه الى صفائه بعد ان دخلته العناصر الافلاطونيّة وشوّهته.

يذكر المؤرّخون انّ فيلسوفنا كان كثير الانصراف الى المطالعة والتّأليف لا يشغله عنها شاغل، ولم يكد يصرف ليلةً من لياليه بلا درسٍ او تصنيف. وكان يتجنّب مجالس الانس واللهو، فعلا مقامه لدى الخليفة، وعيّنه قاضياً في اشبيلية سنة ١١٦٩، فلخّص فيها «كتاب الحيوان» لأرسطو وانتهى منه في شهر صفَر من تلك السنة نفسها، كما لخص كتباً أُخرى ذكر فيها أنّه كان باشبيلية عندما فرغ منها. وفي سنة ١١٧١ عيّنه ابو يعقوب قاضياً في قرطبة، فصرف في ذلك المنصب اكثر من عشر سنين كانت شديدة الخصب والانتاج، عالج في خلالها «ما بعد الطبيعة» لارسطو وعدّة كتب اخرى. وفي سنة ١١٨٢ استدعاه الخليفة الى مرّاكش وجعله طبيبه الخاصّ، ثم أعاده الى قرطبة بوظيفة قاضي القضاة. قال ابن الأبّار: «تأثّلت له عند الملوك وجاهةٌ عظيمة لم يصرّفها في ترفيع حال، ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصّةً ومنافع أهل الاندلس عامّة».

٣ ـ المحنة : توفي ابو يعقوب وخلفه ابنـــه أبو يوسف الملقّب بالمنصور (١١٨٤–١١٩٨) ؛ فافتتح عهده بتكريم شديد لابن رشد الذي بلغ اذ ذاك اسمى منزلة، « واصبح في ذلك الزّمان ـ على حدّ قول بعضهم ـ سلطان العقول والافكار، لا رأي الاّ رأيه، ولا قولَ إلاّ قوله » . وفي سنة ١١٩٥ انقلبت الحال رأساً على عقب، فهبّت في وجه الفيلسوف عاصفةٌ هوجاء قادها الفقهاء والمتزمّتون الذين رموه بالكفر والزّندقة، وسيّروا السُّلطان على هواهم، فنقم على ابن رُشد، وجمع أعظم فقهاء قرطبة وقضاتها، فاستجوبوا ابن رشد، وقرّروا أن تعاليمه كُفر محض، ولعنوا من يقرأها، وقضوا على صاحبها بالنفي، فنُفي الى قريةٍ يهوديّة تقع على مسافةِ نحو خمسين كيلومتراً الى الجنوب الشرقيّ من قرطبة وتُدعى اليسانة .

اختلف المؤرّخون في أسباب النكبة التي حلّت بابي الوليد، فمنهم من قال انّ مخاطبة ابن رشد للخليفة بغير كلفة لم ترُقِ المنصور اذ كان يخاطبه ابداً بقوله «اسمع يا اخي» ؛ ومنهم من ارجع غضب الخليفة الى انّ ابن رشد لقّبه في كتاب الحيوان بملك البربر[1] ؛ ومنهم من ذهب الى أنّ الصّلات الطيّبة التي كانت تربط ابن رشد بابي يحيى اخي المنصور ووالي قرطبة أثارت عليه غضب الخليفة الذي كان يخشى أن يجد في اخيه منافساً على العرش . والثابت انّ الاسباب كانت في المنافسة القائمة بين الفلاسفة وعلماء الدّين – وقد بلغت أوجها في الاندلس – وفي ما كان يظهره علماء الدين للشعب من أنّ الفلاسفة كفّارٌ زناديق . ولما قرّب المنصور ابن رشد ورفع شأنه، لم يخلُ ذلك من ان يُثير الحسد في نفوس اخصامه ومنافسيه، فأوغروا عليه صدر الخليفة، ودسّوا له الدسائس، وهيّجوا عليه العامـــة . وكان الخليفة في حرب مع الفونس التّاسع ملك قشتالة، وكان اذلك بحاجة الى رضى الشعب ومؤازرته، فأوقع النّكبة بمن قدّر وكرّم، إرضاءً لتزمُّت المتزمّتين، ولغضبة الفقهاء الذي اقصاهم ابن رشد من هيكل الحكمة

(١) يقال ان ابن رشد احتج على ذلك بقوله انه كتب « ملك البرين» وان النساخ حرفوا اللفظة فجعلوها « البربر » .

وجعلهم في اصل كل فتنةٍ وكلّ تمزيقٍ لوحدة الدّين . جاء في كتاب « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » انّ قوماً من حسّاد ابن رشد ومناوئيه اخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطّه حاكياً عــــن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر انّ الزُّهَرة احد الآلهة » ... فأوقفوا ابا يوسف على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد ان جمع له الرؤساء والاعيان من كلّ طبقة وهم بمدينة قُرطبة. فلما حضر ابو الوليد، وحمد الله، قال له بعد ان نبذ اليه الاوراق : اخطُّك هذا ؟ فأنكر ... فقال امير المؤمنين : لعن الله كاتبَ هذا الخطّ ! وأمر الحاضرين بلعنه ثم امر باخراجه مهاناً وبابعاده . وروى الانصاري عن احد تلامذة ابن رشد انه قال : « وما كدت آخذ عليه فلتة الا واحدة، وهي أُعظمى الفلتات، وذاك حين شاع في المشرق والاندلس على السنة المنجّمة انّ ريحاً عاتية تهبُّ في يوم كذا وكذا في تلك السنة، تهلك الناس ... فقلت : ان صحّ أمر هذه الرِّيح فهي ثانية الرّيح التي أهلك الله تعالى بها قومَ عاد... فانبرى اليّ ابن رُشد ولم يتمالك ان قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقّاً، فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في ايدي الحاضرين، واكبروا هذه الزّلّة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر، والتّكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » . وللأنصاري رواية اخرى مُفادها انّ حُسّاد ابن رشد دسُّوا عليه اناساً من تلامذته يستملونه شرح بعض الكتب الفلسفيّة، وقد جمعوا تلك الشُّروح ونسبوها اليه واقنعوا المنصور بمخالفته للشّريعة، « فلم يكن عند اجتماع الملأ إلاّ المُدافعة عن شريعة الاسلام » والتّنكيل بأخصامها .

ومهما يكن من أمر فالذريعة الرسميّة التي تذرّع بها المنصور، في المنشور الذي أذاعه تبريراً لعمله، هي كفر الرجل وزندقته، وقد جاء فيه : « كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الاوهام... ونشأ منهم في هذه الحجة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم... فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وُقــــف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال... ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرّح بالإعراض عن الله... فلما وقفنا منهم على ما هو قذًى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المُبين، نبذناهم في

الله نَبْذَ النواة، وأقصيناهم حيثُ يُقصى السفهاء من الغواة... ومن عُثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذّب أربابه، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه...» قال عباس محمود العقاد، بعد ان اشار الى الرّواية الثانية التي اوردناها عن الأنصاري: «فاذا صحّ حدوث هذا في إبّان اشتغال الخليفة بحرب الافرنج وتوجّه أهبة الخارجين عليه في الخفاء، فالارجح انه هو ذريعة النكبة، لانّ الغضب الدينيّ يحتـــدم في إبّان العداوات الدينيّة، فلا يتحرّج الخليفة من إرضاء الناس وإرضاء ضميره وإرضاء هواه في مثل هذه الحال. وقد نُكبت مع ابن رشد طائفة من الفقهاء والقضاة وذوي المناصب، لا يبعد ان يكون الخليفة قد ظنّ بهم الظنون وشكّ في ممالأتهـــم لمنافسيه ومناظريه، ولم يتّسع له الوقت لاستقصاء مظانّ التهمة، ولا كان في وسعه ان يسكت عن قضيّة الثائرين باسم الغيرة على الدين، فلحقت به النكبة من هذا الطريق».

إنّ ما حملنا على الاعتقاد بانّ المنصور لم ينقم على ابن رشد إلا إرضاءً لاخصامه هو انّ نقمته اقتصرت على النفي دون الإعدام، وانه بعد عودته الى مرّاكش وتحرُّره من الضغط الدينيّ في الاندلس، عفا عنه واستقدمه اليه وأعاده الى سالف نعمته.

٤ ـ **ايامه الاخيرة:** مرّت العاصفة، وكانت شديدة الوطأة على ابن رشد وغيره من رجال الفكر، وكانت شديدة الوطأة على التأليف الفلسفيّ، إذ امر الخليفة باحراق كتب الفلاسفة ما عدا كتب الطبّ والحساب ومبادىء عـــلم الهيئة، وكانت الكتب تجمع اكداساً في الشوارع، وتُحرق بين زمجرات المزمجرين ولعنات اللاّعنين. ولمّا هدأت الحال اصدر الخليفة امراً باخلاء سبيل ابن رُشد وإباحة الفلسفة. ويقال انّ جماعة من وُجهاء اشبيلية توجّهت الى المنصور للتوسط في سبيل الافراج عن الفيلسوف، فأفرج عنه واستدعاه الى بلاط مرّاكش حيث توفّي في العاشر من كانون الاوّل سنة ١١٩٨ (مساء الخميس ٩ صفر عام ٥٩٥ هـ)، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة. ثمّ نُقل رُفاته بعد ثلاثة أشهر الى قرطبة حيث دُفن مع الرّاحلين من اسرته، وحيث توارى آخر علَم من اعلام الفلسفة اليونانيّة ـ العربيّة.

قال ابن الابّار في كتابه « التكملة » : « ابو الوليد محمّد بن احمد بن محمّد ابن احمد بن رشد ... لم ينشأ بالاندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلًا . وكان على شرفه اشدّ الناس تواضعاً، واخفضهم جناحاً . عني بالعلم منذ صغره الى كبره، حتّى حُكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عَقَل إلاّ ليلة وفاة ابيه، وليلة بنائه على اهله، وانّه سوّد في ما صنّف وقيّد والّف، وهذّب واختصر، نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال الى علوم الاوائل، فكانت له فيها الإمامة دون اهل عصره . وكان يُفزع الى فتواه في الطبّ، كما يُفزع الى فتواه في الفقه، مع الحظّ الوافر من الاعراب والآداب » .

٥ – آثاره : قال مونك : « لا جرم انّ ابن رشد كان من اعلم رجال العالم الإسلامي ومن اعمق من شرح كتب ارسطو . فقد وعى جميع العلوم التي وصلت الى العرب، وكان من اخصب كتّابهم إنتاجاً [١] » . وقد ترك لنا مؤلّفات عديدة جعلها ابن ابي اصيبعة خمسين كتاباً، وذكر رينان في كتابه « ابن رُشد والرُشديّة »، نقلًا عن مخطوطة محفوظة في خزانة الاسكوريال، انها ثمانية وسبعون ما بين كتاب ورسالة . والمطبوع من هذه المؤلّفات قليل، ولا يزال القِسمُ الاكبر منها مخطوطاً، ومنها ما ضاع اصله العربيّ ولم يصل الينا الا في ترجمة عبريّة او لاتينيّة . وهي تقسم قسمين : قسماً جاء شرحاً لكتُب الاقدمين ولا سيّما ارسطو وافلاطون وإسكندر الافروديسيّ، ولبعض كتُب فلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجّة ؛ وقسماً وضعه ابن رشد وضعاً والّفه تأليفاً . والموضوعات التي عالجها هي المنطق، وعلم النّفس، وعلم الطّبيعة، والحكمة بمختلف فروعها، والطبّ، والفقه، وعلم الكلام .

الشروح

انتشرت في عهد الموحّدين حركة التفسير والشرح لكتب الحكماء الاقدمين

---

(١) S. Munk: Mélanges de philosophie juive et Arabe.

ولاسيا أرسطو، وقد اشتغل ابو بكر محمّد بن يحيى بن الصايغ المعروف بابن باجة بشرح كتب ارسطو والتعليق عليها، إلا ان تلك الشروح ظلّت قلقة غير وافية بالموضوع، وهذا ما دعا السلطان ابا يعقوب يوسف لان يطلب من ابن رشد ان يلخص كتب الحكيم اليوناني ويشرحها ويُقرّبَ اغراضها كما ذكرنا ذلك في اوانه .

ولم يكن يعرف ابن رشد اليونانيّة ليرجع الى الاصول، فتناول الترجمات وراح يقابل بعضها ببعض، ويقابل اقوال ارسطو في كتاب باقواله في كتاب آخر حول الموضوع الواحــد، ساعياً في ان يتوصل الى ما يمكن التوصّل اليه من حقيقة فكرة المعلم الاول، ويصفّي اقواله مما دخلها من عناصر افلوطينيّة ويقدمها للعالم العربي والعالم الغربي في جليل قيمتها؛ وهكذا برهن عن مقدرة علميّة نادرة.

والامر الذي يتبادر الينا في هذا الباب أنّ ابا الوليد لم ينتظر مثوله في حضرة السلطان ابي يعقوب واحتكاكه بابن طفيل لكي يعمد الى شرح كتب ارسطو وتلخيصها، بل نتخيّله عمد الى هذا الامر قبل ذلك، وعُرف بقدرته عليه، فانتدب اليه، وكان الانتداب حافزاً ومشجّعاً . والذي يجعلنا نذهب هذا المذهب هو انّ ابن رشد في آخر تفسير كتاب الطبيعة الذي انهاه سنة ١١٨٦ يقول : « وقد ألّفتُ غيره في شبابي » . وقد ورد هذا القول في الترجمات العبريّة . وجاء في مقدّمة « تلخيص كتاب النفس لابي الوليد بن رشد » للدكتور احمــد فؤاد الاهواني ما يلي : « أما نسخة مدريد (لتلخيص كتاب النفس) فقد وصفها فهرست الدار باللغة الاسبانيّة كما يأتي : « تلخيص كتب ارسطاطاليس لمؤلفه ابي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد قاضي قرطبة المعروف باسم افرويس (Averroès)، وخط النسخة جميل مع بعض تعليقات لاتينيّة في الهامش ؛ وكتب الناسخ في آخر الكتاب ان الفراغ منه في شهر ربيع الاول سنة ٥٥٤ هجريّة الموافقة ١١٥٩ ميلاديّة . انظر فهرست غزيري الجزء الاول ص ١٨٥ » . — فاذا عرفت ان ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ وتوفي سنة ٥٩٥ هجرية، علمتَ ان هذه النسخة كتبت في حياة المؤلّف، واكبر الظن ان كاتبها من تلاميذه املاها عليه او نقلها التلميذ عنه،

وكان ابن رشد في الرابعة والثلاثين من العمر . ولو صحّ هذا التاريخ لكان دليلاً على نبوغ ابن رشد بان يلخص كتب ارسطو ويشرحها في تلك السنّ المبكرة » . واننا على كل حال نقدّم هذا الرأي مع كثير من التحفّظ، ونعتقد انه متى تمّ نشر كتب ابن رشد، ومتى احاط العلماء بجميع نواحيه، يجري ولا شك بعض التبديل في تعيين التاريخ لوضع بعض آثاره . ولما كان الامر كذلك فاننا سنتتّبع ما اجمع عليه العلماء الى اليوم من انّ ابن رشد عالج كتب ارسطو نزولاً عند رغبة السلطان ابي يعقوب كما جاء في كتاب « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » . وقـــد ذكر صاحب « المعجب » انه رأى لابن رشد شرحين على ما ذكره من كتب ارسطو صغيراً ومبسوطاً . واجمع العلماء في الازمنة الاخيرة على انّ لابن رشد شروحاً ثلاثة : **اكبر، وأوسط، وأصغر**؛ « فيكون الاوّل تلخيصاً لكتب أرسطو؛ والثاني تعديلاً لهذا التلخيص أو كما يقول المحدثون طبعة ثانية معدّلة ومنقحة؛ والثالث تفسيراً أو شرحاً . وليس بين النوع الاوّل والنوع الثاني اختلاف في الطريقة او الجوهر، وانّما هـــو خلافٌ يسير يصحّح فيه بعض الآراء[1] » . قال الدكتور احمد الاهواني : « وقد أفضى بي النظر في النسختين المخطوطتين من كتاب النفس الى افتراض ان ابن رشد لم يشرح أرسطو إلاّ نوعين من الشرح : الاوّل « التفسير » وهو الذي يبدأ فيه بنقل فقرة من ترجمة أحد المتقدّمين مثل حنين ابن اسحاق أو أسطاث، ثم يشرع في التفسير والتعليق والشرح . والثاني «التلخيص» الذي يضرب فيه صفحاً عن نصّ كلام أرسطو ويجمل مذهبه، وقد يزيد عليه، أو يرجّح رأي أحد المفسّرين والفلاسفة على آخر . أمّا اسم « الجوامع » فهو من جمع كتب أرسطو لا جمع آرائه وتلخيصها، ولذلك يشتمل المجلّد الذي يحمل عنوان الجوامع على بضعة كتب هي السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلويّة، وكتاب النفس، وما بعد الطبيعة . ولعلّ لفظ الجوامع يرادف ما نسمّيه اليوم « المجموع » ونقصد الكتاب الذي يجمع بين دفّتيه عدّة

---

(١) الدكتور احمد فؤاد الاهواني : مقدمة « تلخيص كتاب النفس لابي الوليد بن رشد » ص ٦ — ٨ .

كتب[١] ... » . وهكذا يتفق الاهواني هو وصاحب المُعجب، إلاّ أنه لا يعتمّ ان يعود الى التقسيم الذي اعتمده رينان وكارادي فو وغوتيه وغيرهم، اي الى الشروح الثلاثة .

طريقة ابن رشد

قال رينان : « الشرح الاكبر والتفسير من جملة ما ينفرد به ابن رشد . ذلك ان الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابي وابن سينا لم يستعملوا في الشرح إلا طريقة التلخيص Paraphrase من مثل ما كان يفعل ألبرت الاكبر . وكان عرض نص ارسطو متصلاً بالشرح ولا يتميز عنه . أمّا طريقة ابن رشد في الشرح الاكبر فهي مختلفة كل الاختلاف، اذ يتناول كل فقرة من فقرات المعلّم الأوّل ويثبتها على حـــدة، ثمّ يفسّرها جزءاً بعد جزء مميّزاً النصّ بهذه العبارة « قال »، وهي تساوي الحاصرتين . وفي الشرح الاوسط لا يذكر عن النص إلا كلماته الاولى، ثم يأخذ في التفسير بغير تمييز بين ما لابن رشد وبين ما لارسطو . وفي التلخيص او الجوامع يتكلم ابن رشد باسمه، فهو يعرض مذهب ارسطو مضيفاً اليه او حاذفـــاً منه، منقّباً في كتبه الاخرى عما يكمّل فكرته، وكل ذلك بترتيب ومنهج من عنده . ومن المؤكد ان ابن رشد لم يكتب التفسير الا بعد شروحه الاخرى... وفي ايدينا الانواع الثلاثة للشروح، إما بالعربيّة وإما بالعبريّة وإما باللاتينيّة عن التحليلات الثانية، والطبيعة، والنفس، وما بعد الطبيعة . أما عن الكتب الاخرى فليس بين ايدينا إلا الشرح الاوسط او الاصغر أو هما معاً ... » .

هذا ما كتبه رينان ونقله الدكتور الاهواني مخالفاً رينان في ان ابن رشد كتب شرح كتاب النفس قبـــل التلخيص بدليل ان ابن رشد قال في تلخيصه للكتاب : « وهذا كله قد بيّنته في شرحي لكتاب ارسطو في النفس فمن أحب ان يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » .

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الاهواني : مقدمة « تلخيص كتاب النفس لابي الوليد بن رشد » ص ١٤ — ١٥ .

ثم ان من تتبّع اقوال العلماء وجد بعض الخلاف في ما يسمّونه تلخيصاً لكتب أرسطو . وقد أوردنا كلام رينان في ذلك . اما الاب بويج اليسوعي فيقول في مقدمة « تلخيص كتاب المقولات » مـا ترجمته : « ان تلخيص المقولات هو في الحقيقة شرح لكتاب المقولات لا دراسة مستوحاة منه، ولا تلخيص . فبعد ان أوضح ابن رشد غايته، في ثلاثة اسطر، عمد الى الترجمة العربيّة لكتاب المقولات، وفسّرها، او بالحري كتبها بعبارة أخرى... فتناول ابن رشد النصّ من غير مقدّمات ؛ وهو لا يعرضه منفصلًا كما يخيّل للناظر نظرة سطحيّة في الترجمات اللاتينيّة القديمة، بل يعرضه بطريقة متصلة... والمؤلف يحتفظ مع ذلك بحريّته في الكتابة، فهو يتقيّد بتعبير ارسطو او يغيّره... حتى انه يصعب على القارىء التمييز بين تعبيرات ارسطو وتعبيرات الشارح » .

وقد قال ابن رشد نفسه موضحاً طريقته في التلخيص وذلك في صدر « الجوامع » : « قصدنا في هذا القول ان نعمد الى كتب أرسطو فنجرّد منها الاقاويل الضروريّة في حصول الكمال الانسانيّ الذي يخصّنا عنها بالذات وأوّلاً، ونحذف الآراء والاقاويل التي يمكن أن تُعدّ شكوكاً على أقاويله، اذ معرفة ذلك غير ضروريّة في حصول الكمال الانساني ... وانّما ينبغي ان نعدّد من ذلك ما كان مشهوراً في الزمن الحاضر، كما فعل أرسطو، لان الحكمة في زمانه كانت لم تتمّ، وكانت فيها آراء لأقوام مشهورين يُظنّ بهم الحكمة . وأمّا الآن، والحكمة قد كملت، وليس في زماننا أقوام يظنّ بهم الحكمة أو انّ مقصودهم فيما يتكلّمون به إعطاء أسباب الموجودات، والمعرفة بها من حيث هي موجودة، فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما ينظر اليوم في التعاليم . ولهذا السبب بعينه ينبغي ان نحذف ايضاً منها الاقاويل الجدليّة » .

وهكذا سار ابن رشد في عمله فحذف في بعض الكتب ما رأى من الموافق حذفه، وأبقى في بعض الكتب الاخرى على كامل النصّ . ثم انّه عمد الى شرّاح ارسطو كإسكندر الافروديسيّ وثامسطيوس وغيرهما وقابل بين تفسيراتهم، واتّبع الافضل منها، ثم عمد الى الفلاسفة المتأخّرين كابن سينا وابي بكر بن

الصايغ المعروف بابن باجّة وانتقد آراءهم . وهكذا جال في عمله هذا جولة العالم البصير، والحكيم القدير . قـال كارا دي فو في دائرة المعارف الاسلاميّة : يقوم مجد ابن رشد بنوع خاص على دقّة تحليله وحذقه في التفسير . ولئن صعب علينا اليوم — بسبب عاداتنا وأساليبنا التي تختلف جدّ الاختلاف عن العادات والاساليب القديمة — ان نقدر ميزات ابن رشد هذه حقّ قدرها، فقد لقيت في العهد الوسيط تقديراً عظيماً عند العلماء ولا سيا المسيحيّين واليهوديّين منهم . وقد حظيت شروحه بإعجاب ما بعده إعجاب حتى عند رجال الفقه واللاهوت على انهم وجدوا في مذهبه ما يشكّل خطراً على الايمان » .

الكتب التي شرحها ابن رشد

أ — لافلاطون :

جوامع سياسة افلاطون، وهو تلخيص لكتاب « الجمهوريّة » . قال ابن رشد في مقدّمته انه عمد اليه لعدم وقوفه في الترجمات العربيّة على كتب ارسطو السياسيّة . ولكنه وقف فيا بعد على تلك الكتب ولخصها وهي باقية في ترجمتها اللاتينيّة . وقـد فات هذا الامر رينان ومونك فلم يأتيا على ذكره . كما ان « جوامع سياسة افلاطون » باقية في نصّها العربي وفي ترجمتين عبريّة ولاتينيّة .

ب — لارسطو :

١ — جوامع الطبيعيّات والالهيّات . وقد لخص قسماً من « كتاب الحيوان » سنة ١١٦٩ .

٢ — تلخيص كتاب المنطق . نشر منه الاب بويج « تلخيص كتاب المقولات » .

٣ — تلخيص كتاب البرهان . وضعه في اشبيلية سنة ١١٧٠ .

٤ – تلخيص كتاب السماع الطبيعي[1] . وضعه في اشبيلية سنة ١١٧٠ .
٥ – تلخيص كتاب السماء والعالم .
٦ – تلخيص كتاب العقل والمعقول .
٧ – تلخيص كتاب الكون والفساد .
٨ – تلخيص كتاب الآثار العلويّة .
٩ – تلخيص «كتاب الخطابة» و «كتاب الشعر». وضعهما سنة ١١٧٤ .
١٠ – تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة . وضعه سنة ١١٧٤ .
١١ – تلخيص كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس . وضعه سنة ١١٧٦ .
١٢ – تلخيص كتاب النفس . وضعه سنة ١١٨١ .
١٣ – شرح كتاب القياس .
١٤ – شرح كتاب البرهان .
١٥ – شرح كتاب النفس .
١٦ – شرح كتاب السماء والعالم . وضعه سنة ١١٧١ .
١٧ – شرح كتاب السماع الطبيعي . وضعه سنة ١١٨٦ .
١٨ – تفسير ما بعد الطبيعة . نشره الاب بويج في ثلاثة مجلدات .

ج – لاسكندر الافروديسي :

– شرح مقالة في العقل .

د – لنيقولاوس الدمشقي :

– تلخيص كتاب الالهيّات .

---

(١) كان ارسطو يلقي نوعين من الدروس : دروساً صباحية يخص بها تلاميذه، واخرى مسائية للجمهور . وقد سميت الصباحية «سماعية» لان التلاميذ كانوا يأخذونها عن الاستاذ سماعاً .

هـ ــ لبطليموس :

ــ تلخيص كتاب المجسطي في الفلك وهو باقٍ بالعبريّة .

و ــ لجالينوس :

١ ــ تلخيص كتاب القوى الطبيعيّة .
٢ ــ تلخيص كتاب العلل والاعراض .
٣ ــ تلخيص كتاب الحمّيات .
٤ ــ تلخيص كتاب المزاج .
٥ ــ تلخيص المقالات الخمس الاولى من كتاب الادوية المفردة .
٦ ــ تلخيص كتاب الاسطقسات .

ز ــ للفارابي :

١ ــ مقالة في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .
٢ ــ التعريف بجهة أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة أرسطو فيها .

ح ــ لابن سينا :

١ ــ الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهيّ في كتاب الشّفاء .
٢ ــ الردّ على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته، والى واجب بغيره وواجب بذاته .
٣ ــ شرح ارجوزة ابن سينا في الطبّ .

ط ــ للغزالي :

ــ مختصر المستصفى .

ي ــ لابن باجّه :

ــ شرح رسالة اتّصال العقل بالانسان .

المؤلفات

أ – في الفقه والكلام :

١ – بداية المجتهد ونهاية المقتصد، في الفقه . طبع في فاس (١٣٢٧ ﻫ)، وفي الآستانة (١٣٣٣)، وفي مصر (١٣٣٩) .

٢ – فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، في علم الكلام . وضعه في بدء سنة ١١٧٩، وترجمه ملّر الى الالمانيّة سنة ١٨٩٥ .

٣ – الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُبَه المزيّفة[1] والبِدَع المضلّة، في علم الكلام . وضعه سنة ١١٧٩، وترجمه ملّر الى الالمانية سنة ١٨٩٥ .

٤ – مقالة في ان ما يعتقده المشّاؤون وما يعتقده المتكلمون في كيفيّة وجود العالم متقارب في المعنى، في علم الكلام .

٥ – شرح عقيدة المهديّ، في علم الكلام .

ب – في المنطق والجدَل الفلسفيّ :

١ – الضروريّ في المنطق، وهو كتاب وصل الينا باللغة العربيّة مكتوباً باحرف عبريّة .

٢ – مقالات شتى في القياس، والمقدّمة المطلقة، والمقاييس الشرطيّة . . . .

٣ – تهافت التهافت، وهو من أشهر كتبه وأهمها، وفيه نقضٌ لكتاب الغزالي المعروف باسم « تهافت الفلاسفة » . والتهافت في اللغة هو التساقط، وتهافت الفلاسفة كلامهم عن غير رويّة ومن ثمّ تساقطهم وانهيارهم ؛ وتهافت التهافت هو تساقط ما جاء في الكتاب من آراء . وهكذا رمى ابن رشد الى اسقاط ادّعاءات الغزالي إسقاطاً لا قيام بعده .

---

(١) وورد « المزيفة » .

ومما لا شك فيه ان ابن رشد وضع كتابه هذا بعد سنة ١١٨٠، وذلك ان التاريخ لم يذكر لنا زمن وضعه، وانما لدينا من الادلة ما يثبت لنا ان الكتاب ثمرة كهولة لا ثمرة شباب، وأنه وُضع بعد كتابَي «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الادلة» لان ابن رشد لم يأتِ على ذكر التهافت في كتابَيْه هذين، ولو كان الكتاب موضوعاً قبلهما لما أمكن المؤلف إلاّ ارجاع القارىء اليه وهو حافل بالامور التي فصّلها ابن رشد في «فصل المقال».

فالكتاب كما قلنا نقض لكتاب الغزالي. وابن رشد يعمد فيه الى أقوال ابي حامد فيعرضها اجزاءً اجزاءً، ويتناولها جزءاً جزءاً، ويحلّل كل جزء أو ينتقده انتقاداً قائماً على حجج فلسفيّة دامغة، ويتّخذ من بعض الاقوال سانحةً للخوض في موضوعات فلسفيّة مختلفة، كما يتناول بعض آراء للغزالي يعتبرها صحيحة فيفصّلها. وهكذا يتجوّل ابن رشد في الكتاب مرسلاً فيه النظر الثاقب، مدلياً بالآراء في لهجة الاستاذ الاكبر.

وطريقة ابن رشد الجدليّة معروفة عند العرب ولكنّها اتخذت معه الطابع الكلاسيكيّ القائم على تقديم أقوال الخصم، وإظهار فحواها، ثم الردّ عليها بأساليب فلسفيّة مختلفة يقودها المنطق السّديد والقول الشديد. والطريقة الجدليّة كانت شائعةً في عهد الموحّدين لتوافر أسباب الجدَل بما حمل عليه الموحّدون الناس من القول بالمهدويّة والعصمة وما الى ذلك، وبما الزموهم من اعتناق المذهب الظاهريّ ونبذ المالكيّ. وقد ظهر الجدَل في آثار الكثيرين من علماء هذا العهد من مثل عبد الملك بن اياس القرطبيّ الذي وضع كتاباً ينقض فيه المبادىء التي تقوم عليها دولة الموحّدين، والذي انتدب عبد المؤمن جماعة من العلماء للردّ عليه؛ ومن مثل الفقهاء الكثيرين الذين ردّوا على ابن حزم شيخ الظاهريّة، كعبدالله محمّد ابن محمّد بن سعيد الانصاري الاشبيليّ المعروف بابن زرقون صاحب المعلّى في الردّ على المحلّى والمجلّى لابن حزم.

تناول ابن رشد اذن كتاب الغزالي وقال: «ان الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتبَ الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع وقصور

أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان » . فهو، كما يبدو جلياً، يهاجم الغزالي مهاجمةً عنيفة، ويرميه في صميم القضيّة الفلسفيّة، وفي كونه ضعيف الحجة، واهي البرهان؛ وذلك ان ابن رشد ينظر الى الغزالي نظره الى رجلٍ فقيه يعتمد المقاييس الجدليّة لا المقاييس البرهانيّة التي هي وحدها تدلُّ على فلسفةٍ حقة، وهو من ثمّ يخرج الغزالي من هيكل الفلسفة؛ ويختم كتابه قائلًا : « وهذا الرجل كفّر الفلاسفة بثلاث مسائل : احدها هذه (يعني حشر الاجساد)، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسألة وانها عندهم من المسائل النظريّة . والمسألة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيّات، وقد قلنا ايضاً ان هذا القول ليس من قولهم . والثالثة قولهم بقِدَم العالم، وقد قلنا ايضاً ان الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفّرهم به المتكلمون . وقال في هذا الكتاب انه لم يقل احد من المسلمين بالمعاد الروحاني، وقال في غيره ان الصوفيّة تقول به، وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعاً، وجوّز هو القول بالمعاد الروحاني، وقد تردّد أيضاً في غير هذا الكتاب في التكفير بالإجماع، وهذا كله كما ترى تخليط . ولا شك ان هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة، والله الموفق للصواب والمختص بالحقّ من يشاء » .

أما القضايا التي تعرّض لها ابن رشد في كتاب التهافت فمرجعها الى قِدَم العالم وأبديّة العالم والزمان والحركة، والخَلق، ووجود الخالق وطبيعته وصفاته ولا سيما علمه، والعالم العلويّ، وجوهر النفس البشريّة، والحشر وما الى ذلك .

فالغزالي في كتابه يهاجم الفلاسفة ويتنكّر لبراهينهم ويتّهمها بالوهم والضعف ولاسيما في ما يتعلق بالخالق وطبيعته وخلقه؛ وابن رشد يحتجّ للفلاسفة بشدّة ويتّهم الغزالي بأنه يغير ويبدّل في اقوال الفلاسفة، ويأخذ منها ناحية ويترك سائر النواحي؛ ويتّهم الغزالي بأنه غير مستقيم في تعرّضه لاقوال الفلاسفة، وبأنه احياناً محدود النظر؛ وينعت قوله أحياناً بالخبث؛ وكثيراً ما يجده يعمد الى البراهين السفسطائيّة عن قصد او عن غير قصد . وانك لتشعر بابن رشد ينتفض انتفاضاً في ردّه؛ وذلك انه يبصر الضعف بقوّة، ويلمح السفسطة بسرعة، فيهتزّ اهتزازاً، ولكنّ هذا الاهتزاز لا يحول دون تفكيره العميق، فيتمسّك بالقضيّة بشدّة، ويفصّلها

تفصيلًا دقيقاً، ويجول معها في عالم الفلسفة جولات العالم الشديد المعرفة الواسع الاطلاع، العالِم الذي يروعك بمنطقه وقوّة إدراكه، ودقّة تحليله؛ العالِم الذي لا ينكر على خصمه بعض المواقف المعقولة، وبعض الاعتراضات الصحيحة.

وابن رشد شديد الحرص في ردّه على الإفهام، فهو يقدّم البرهان، ويوضحه ويدعمه بالامثلة المحسوسة؛ ويفترض الافتراضات التي يمكن ان تمرّ بخاطر القارىء ويجيب عليها برصانة عجيبة وعلم صحيح.

واننا لن نتوقف أكثر مما توقفنا عند كتاب التهافت، وذلك اننا في بسطنا لفلسفة ابن رشد، سنورد آراءه التي فصّلها في كتابه هذا وفي سائر كتبه. وقد اكتفينا هنا بذكر موضوع الكتاب وطريقته منوّهين بجليل قيمته.

لقد طُبع كتاب «تهافت التّهافت» عدّة مرّات، طُبع في القاهرة سنة (١٣٠٣ هـ/١٨٨٥ م) بالمطبعة الاعلاميّة في مجموعة حوت ايضاً «تهافت الفلاسفة للغزالي» و«تهافت الفلاسفة» لخوجه زاده[1]، وذلك عن مخطوطة وجدت بالآستانة وهي أقدم مخطوطة للكتاب ولكنها كثيرة النقص؛ ثم طُبع في القاهرة بالمطبعة الخيريّة سنة (١٣١٩ هـ/١٩٠١ م) ثم بعناية مصطفى البابي الحلبي سنة (١٣٢١ هـ/١٩٠٣ م). وأخيراً طبعه طبعة علميّة أنيقة الاب موريس بويج اليسوعي بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٣٠.

والكتاب مترجم الى العبريّة واللاتينيّة، وهو مترجم في قسم منه الى الالمانيّة.

جـ – في فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة:

١ – مقال عن حركة الجسم السماويّ.

٢ – مسألة في الزّمان.

---

(١) خوجه او خواجه زاده (٨٩٣ هـ) هو مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البرسوي الملقب بالمولى خواجه زاده، وضع كتاب «تهافت الفلاسفة» بأمر السلطان محمد خان ابن السلطان مراد للمحاكمة بين تهافت الامام الغزالي وتهافت ابن رشد.

٣ – كلام على المحرّك الاوّل .
٤ – مقالة في الوجود السّرمديّ والوجود الزّمانيّ .
٥ – مقالتان في علم النّفس .
٦ – مسألة في علم النّفس .
٧ – مقالة في العقل .
٨ – مقالة في اتّصال العقل المُفارق بالانسان .
٩ – مسائل في الحكمة .
١٠ – مسألة في أنّ الله يعلم الجزئيّات .

د – في الطبّ :

١ – مقالة في التّرياق .
٢ – مقالة في حميّات العفَن .
٣ – مسألة في نوائب الحمّى .
٤ – كتاب الكليّات .

تلك نظرة وجيزة أرسلناها فيما بين مؤلّفات ابن رشد، وهي تُطلعنا على ما بذل هذا الرّجل من جهود، وعلى أنّ صدره كان موسوعةً من الموسوعات العلميّة. وانّنا ننتقل الى فلسفته لنرى الاثر الذي تركه في عالم الفكر والمعرفة، وذلك بالاستناد الى ما ألّفه لانّه اكثر نضوحاً بشخصيّته وآرائه ممّا لخّص او شرح .

فلسفة ابن رشد

عُرف ابن رشد « بالشارح » وهو اللقب الذي اطلقه عليه دانتي في كتاب « الملهاة الالهيّة » . وقد استحق هذا اللقب لان فكرته تبدو لنا جهداً واعياً لاعادة مذهب ارسطو الى نقاوته الاولى بعد ما ادخل عليه شرّاحه الاسكندرانيّون من عناصر افلاطونيّة شوّهته تشويهاً .

قال دي بور : « ويشبه ان يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين ان تصل في شخص ابن رشد الى فهم فلسفة ارسطو ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية ؛ كان ابن رشد يرى ان ارسطو هو الإنسان الاكمل والمفكّر الأعظم الذي وصل الى الحق الذي لا يشوبه باطل... ويجوز ان يخطيء الناس في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا، فخالفهم وكان فهمه خيراً من فهمهم. وقد عاش ابن رشد مـــا عاش معتقداً ان مذهب أرسطو، اذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع ان يبلغها الانسان، بل كان يرى ان الانسانيّة في تطورها بلغت في شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن أن يسمو عليها أحد... لأن أرسطو انسان فوق طور الانسان، وكأن العناية الالهيّة أرادت أن تبيّن فيه مدى قدرة الانسان على الاقتراب من العقل الكلّي . وابن رشد يعدّ أرسطو أسمى صورة تمثّل فيها العقل الانساني حتى انه ليميل الى تسميته بالفيلسوف الالهي[١] » .

جمع ابن رشد كل ما حصل له من ترجمات أرسطو وترجمات شرّاحه لانه كان يجهل اليونانيّة . وحاول فهم غوامضها والمقارنة بينها لكنه مع كل ذلك لم ينج من جميع الاخطاء التي وقع فيها أسلافه، ولم يستطع تنقية فلسفة أرسطو من كل ما داخلها من عناصر غريبة . وعذره في ذلك ان الترجمات التي استخدمها وترجمات

(١) ت . ج دي بور . تاريخ الفلسفة في الاسلام . تعريب محمد عبد الهادي ابو ريده ، ص ٢٥٦ .

الشروح التي لجأ اليها كانت، مع دقّة بعضها، عاجزة عن تأدية جميع المعاني، ولاسيا المعاني الغامضة في الأصل اليوناني والتي لا تزال حتى يومنا هذا موضوع اختلاف في التأويل بين مؤرّخي فلسفة أرسطو .

الاّ ان ما يهمّنا من ابن رشد هو الفيلسوف لا الشارح، ولهذا الفيلسوف آراء خاصّة، ومذهب خالف به من تقدّمه من فلاسفة المسلمين . قال رينان : « ان ابن رشد لم يطمح الى اكثر من ان يكون شارحاً . انما لا نُخْدَعنّ بهذا التواضع الظاهر . ان العقل البشري ضنين ابداً باستقلاله . قيِّده بنصّ يستعدْ حرّيّته بتأويل هذا النصّ، وانه يفسد النصّ ولا يرضى التخلّي عن أخصّ حقوقه، حق التفكير الشخصيّ » .

١ — التّوفيق بين الحكمة والشّريعة

التّوفيقُ بين الفلسفة والدين، أو بين الحكمة والشّريعة، أمر شغلَ النّاس منذ كان الوعي، ومنذ رأى الانسان الواعي ان يجعل انسجاماً بين معطيات عقله ومعطيات ايمانه . وانّنا اذا تتبّعنا تاريخ الفكر الانسانيّ، وجدنا لهذه المعضلة محلاًّ في جميع الاديان، وفي ضمير كل إنسان . فقد عالجها فلاسفة اليونان قديماً، وعالجها فيلون اليهوديّ ومدرسة الاسكندريّة، كما عالجها مفكّرو المسيحيّة وآباء الكنيسة، وكما عالجها مفكّرو الاسلام . وقد ذكرنا فيما سبق كلاماً للدكتور ابراهيم مدكور بيّن فيه انّ نزعة التّوفيق والتوسُّط طبيعيّة عند العرب، وقد قدّم على ذلك مثال الاشعريّة التي قامت بين أهل النقل والمعتزلة اهل العقل، ومثال الشافعيّة في الفقه بين المذهب المالكيّ الذي يعتمد على الحديث والمذهب الحنفيّ الذي يعتمد على الرأي والقياس ...

عالج فلاسفة الاسلام هذه القضيّة كما عالجها غيرهم لأسبابٍ شتّى، منها أنّ في الفلسفة اليونانيّة القديمة أموراً كثيرة تُخالف تعاليم الاسلام كقضيّة خلق العالم وقِدَمه، وصفات الله وما الى ذلك ؛ ومنها أنّ الفلسفة أصبحت هدفاً لسهام الفقهاء والمتزمّتين الذين يبعثون الثّورة في صفوف الشعب لمحاربة التقدُّميّة الفكريّة التي يرون فيها خطراً على الدين ؛ ومنها أنّ الفلاسفة أرادوا أن يكونوا بنجوة من

ثورات التعصّب والتزمّت ومن غضبات رجال الفقه ورجال السُّلطان، فأخذوا بهذا الاسلوب ليبثّوا من ورائه آراءَهم المختلفة . وهكذا كان . فحاول المعتزلة أن يدرجوا على طريق التّوفيق، ورأوا أنّ العقل والوحي من الله، يُكمل احدهما الآخر، ولكنّهما لا يتناقضان، وأنّ الوحي معقول لانّه من لدن إله حكيم ؛ واذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل ؛ واذا كان الامر كذلك وجب تأويل الوحي ان ظهر بمظهرٍ غير معقول . وقام الكنديُّ بمثل هذه المحاولة، فقال عنه البيهقيّ : «قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشّرع وأصول المعقولات» .

وكذلك سائر الفلاسفة الذين أتينا على ذكرهم . وأمّا ابنُ رشد فقد أراد أن يقول الكلمة الاخيرة في الموضوع، وأن يخصّه بدراسة مفصّلة ينفرد فيها عن سائر الفلاسفة، ولا سيّما وقد وقف الفقهاء في عصره موقف التنكّر للفلسفة اليونانيّة، ولا سيّما فلسفة أرسطو، يساعدهم على ذلك انحياز الدّولة الموحّديّة الى الغزّالي صاحب «التهافُت»، وشيوع موجـة التّضييق في أمور الدّين . وقد رأينا كيف هاجم الغزالي الفلاسفة وكيف رأى أنّ تناقضهم دليل على ضعف براهينهم واستدلالاتهم في القضايا الالهيّة؛ فانتدب نفسه للردّ عليهم وقال : «ليُعلم أنّ الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإنّ خبطَهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرُقهم متباعدة مُتدابرة . فلنقتصر على إظهار التناقص في رأي مقدّمهم الذي هو الفيلسوف المُطلق والمعلّم الأوّل... وهو رسطاليس، وقد ردّ على كلّ من قبلَه حتى على أستاذه الملقّب عندهم بأفلاطون الالهيّ ... وإنّما نقلنا هذه الحكاية ليُعلم أنّه لا تثبُّت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وانّهم يحكمون بظنٍّ وتخمين، من غير تحقيق ويقين . ويستدلّون على صدق علومهم الإلهيّة بظهور العلوم الحسابيّة والمنطقيّة . ويستدرجون به ضعفاء العقول . ولو كانت علومهم الالهيّة متقنة البراهين، نقيّة عن التّخمين، كعلومهم الحسابيّة، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابيّة [1] » .

(١) تهافت الفلاسفة . طبعة الاب بويج، ص ٨ — ٩ . هذا الكلام للغزالي كان السنة التي اتبعت في عهد الموحدين عندما أحرقت كتب الفلسفة باستثناء كتب العلوم الرياضية والطب وما الى ذلك .

واجه ابن رشد قضيّة التوفيق بصرامة، لانه اصطدم بمقاومةٍ عنيفة، ولانه أحبّ أرسطو حبّاً جمّاً، ثمّ لأنّ تيّار الغزالي كان جارفاً. فأراد ان يدافع عن أرسطو والفلسفة، وأن يوجّه الى الغزالي الضربة القاسية التي تهدّ أركان مذهبه وادّعاءاته، وأن يعرف الناس أخيراً أنّ الفلسفة لا تُناقض الدين بل تدعمه وتفسّر رموزه؛ وأراد من وراء ذلك كله ان ينجو من سهام المتعصّبين.

وهكذا عالج فيلسوف قرطبة تلك القضيّة في مواضع مختلفة من مؤلفاته ولاسيا في «تهافت التهافت»، وأفرد لها رسالتين هما «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«الكشف عن مناهج الادلّة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيّفة والعقائد المُضلّة». ولا ننسَ ان ابن رشد كان قاضياً وفقيهاً تعوّد تحليل الامور وإصدار الحكم بعد البحث والتنقيب، فظلّ محتفظاً بحقّه في الانتقاد، عندما تدعو الحاجة الى النظر والانتقاد، قال: «ننظر في الذي قالوه في كتبهم (اي الفلاسفة)، فما كان منه موافقاً للحق قبلناه منهم، وسُررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منه غير موافقٍ للحقّ نبّهنا عليه، وحذّرنا منه، وعذرناهم».

أما الطريقُ التي نهجها فهي الاستدلال بالقرآن على وجوب الاخذ بالنظر العقليّ ومن ثمّ الاخذ بالفلسفة عامّة وبفلسفة أرسطو خاصّة؛ ثمّ إظهار انّ الناس مختلفون في النظر متباينون في القريحة من ناحية التصديق ولذلك ورد الشرع وفيه الظاهر والباطن؛ ثم ايضاح القواعد التي يجب أن يتمشّى عليها الانسان المفكّر في تأويل ما يحتاج الى تأويل من أقوال الشرع؛ ثم تعيين الظاهر من العقائد التي قصد الشرع أن يحمل الجمهور عليها، وتعيين مقصد الشارع وما اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة؛ وأخيراً بيان الوحي وإظهار الصّلة بينه وبين العقل.

١ – الشرع يوجب النظر الفلسفيّ:

ذهب ابن رشد في قضيّته مذهب الفيلسوف الذي ينظر الى الامور نظرة التحليل والتعليل، فبدأ بتحديد معنى الفلسفة قائلًا: «فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر

من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع[١] » . والشرع قد ندب الى ذلك أو أوجب العمل به . أمّا أنه قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل فذلك ظاهر في آيات كثيرة كما في قوله تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء[٢] »، وهذا حثّ ظاهر ؛ وكما في قوله : «فاعتبروا يا أولي الأبصار[٣] »، وهـــذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقليّ أو العقليّ والشرعيّ معاً ؛ وقال الرسول : « لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالاً فسلّط على هلكته في الحقّ، ورجلٌ آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلّمها » . وقال تعالى : « ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة[٤] » .

فالنظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقليّ، اذ انّ « الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط **المجهول من المعلوم** واستخراجه منه، وهذا هو القياس، او بالقياس[٥] » . فواجب اذن أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ، ومن ثمّ فالنظر الفلسفيّ واجب . « وإذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) وجوب معرفة القياس الفقهي[٦]، فبالحريّ أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي[٧] ». ثم هل الحكمة في الآية الا الفلسفة؟

ولئن قال قائل انّ النظر بالقياس العقليّ بدعة اذ لم يكن في الصّدر الاول من الاسلام، فانّ النظر بالقياس الفقهيّ لم يكن في أوّل الاسلام، ولم يقل أحد

---

(١) فصل المقال، طبعة المكتبة المحمودية التجارية بمصر، ص ٩ .

(٢) سورة الاعراف، الآية ١٨٤ .

(٣) سورة الحشر، الآية ٢ .

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥ .

(٥) فصل المقال، ص ١٠ .

(٦) القياس الفقهي هو الذي يستعمله رجال الدين والفقه لاجل تطبيق نظام او قانون او وصية او ما الى ذلك، كأن يقال مثــلا : كل مسكر محرم، والحال ان النبذ مسكر، اذن النبيذ محرم .

(٧) فصل المقال، ص ١١ .

فيه انه بدعة ؛ زد على ذلك انّ اكثر اصحاب هذه الملّة مثبتون القياس العقليّ إلا طائفة من الحشويّة قليلة وهم محجوجون بالنصوص.

ولمّا تبيّن أنّ الشرع يحثّ على الاخذ بالقياس العقليّ ويوجبه، وأنّ الاخذ به ضرورة لا مفرّ منها، كان من الواجب على المفكّر أن يدرس قوانين القياس والبرهان، وينصرف الى تعلّم المنطق، والى دراسة الفلسفة . قال ابن رشد : « فبيّنٌ أنه ان لم يتقدّم أحدٌ ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقليّ وأنواعه، انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه. . . وبيّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة، فان **الآلة التي تصحّ بها التزكية ليس يُعتبر في صحّة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة او غير مشارك** اذا كانت فيها شروط الصحّة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام[1] » . وليس يمنع الخوضَ في كتب الحكمة أن يكون بعض من خاضوا فيها قد ضلّوا السّبيل، إمّا من قِبَل نقص فطرتهم أو لأنّهم لم يجدوا معلّماً أرشدهم الى فهم معانيها، كما لا يمنع العطشان شرب الماء البارد العذب لأنّ قوماً شرقوا به فماتوا، فانّ الموت عن الماء بالشّرَق أمرٌ عارض، وعن العطش ذاتيّ وضروريّ .

واذا كانت « الشريعة الإسلاميّة حقّاً وداعية الى النّظر المؤدّي الى الحقّ فانّا، معشر المسلمين، نعلم انّ النظر البرهانيّ لا يؤدّي الى مخالفة ما ورد به الشرع، فانّ **الحقّ لا يضادُّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له** » .

وهكذا اراد ابن رشد ان يُثبت انّ الشرع يطلب النّظر العقلي، وانّ النظر العقليّ هو الفلسفة . ولم يكتفِ بذلك بل اراد ان يصل الى الفلسفة اليونانيّة، الى أرسطو، وان كانت تلك الفلسفة وثنيّة . وقد جعل القياس الفقهيّ طريقاً الى القياس العقليّ، أعني القياس الارسطاليسيّ الفلسفيّ . وهو يرى ان الاخذ بآلةٍ تصحّ بها التّزكية هو أمرٌ حسَن ؛ ولمّا كانتِ الفلسفةُ في كتب القدماء، اي

(١) فصل المقال، ص ١١ — ١٢ .

اليونان، كان من الواجبِ اللجوءُ اليها والاستعانة بها، إذ لا يستطيع رجلٌ ان يبني الفلسفة بناءً جديداً، لانـّها من صنع الاجيال . « وهذا أمرٌ بيّنٌ بنفسهِ ليس في الصنائع العلميّة فقط بل وفي العمليّة، فانـّه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحدٌ بعينه، فكيف بصناعة الصّنائع وهي الحكمة ؟ » وهكذا « فان كان لم يتقدّم أحدٌ ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقليّ وأنواعه، فيجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدّم بالمتأخـّر حتـّى تكمل المعرفة به » .

وابن رشد، وقد قدّم من البراهين ما هو جليٌ واضح لا يقبل الردّ، يختم كلامه في هذا القسم الاوّل من كتابه « فصل المقال » بقوله : « قد تبيـَّن من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ... وانّ من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع امرين احدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعيّة والفضيلة العلميّة والخلقيّة، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي الى معرفته حقّ المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى [1] » .

٢ ـ الشرع ظاهر وباطن . ضرورة التأويل:

لقد أجمع فلاسفة المسلمين على اعتبار العقل والوحي مصدرين للمعرفة والوصول الى الحقيقة . قال ابن رشد: فاذا كانت الشرائع الاسلاميّة حقّا وداعية الى النظر المؤدّي الى معرفة الحقّ فانـّا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدّي النظر البرهانيّ الى مخالفة ما ورد به الشرع، فانّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له، اي انّ **العلم موافق للدين كما انّ الدين موافق للعلم** . والحال ان في القرآن والاحاديث عدداً من الاقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم انّ الفلسفة تضادّ الشرع. وما هنالك في الحقيقة إلا **ظاهر يقبل التأويل على سنة التّأويل العربيّ**؛ وان في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها

(١) نفس المرجع، ص ١٤ .

ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ؛ وقد عمد رجال الفقه والدين منذ الصدر الاول للاسلام الى التفسير الذي لجأ اليه الفلاسفة ايضا بطريقتهم الفلسفيّة .

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو **اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق** ؛ والسّبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما . ولهذا المعنى ورد في القرآن : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » الى قوله « والرّاسخون في العلم » . وهكذا راح ابن رشد يفصّل ويجزّىء ويميّز ليخرج من هذه الضائقة ، وليجد منفذاً للفيلسوف ، ولارجاع الشرع الى معانيه الفلسفيّة ، وذلك بمنطقٍ ومهارة . وقد رأى انّ البشر يختلفون بطباعهم ويتفاضلون في تصديقهم ، ومن ثمّ فقد **وجب ان يُخاطب كلٌّ منهم بما يستطيع فهمه** ؛ والشرع يقصد تعليم الجمهور عامّة[1] ، وصاحب الشرع انما يُعرّف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

ولما أراد ابن رشد أن يصنّف البشر عمد الى نظريّة الفلاسفة في تقسيم القياسات واستعان بها في تصنيفه . فقال إنّ الفلاسفة قسموا القياسات الى ثلاثة أنواع : **البرهانيّة** ، **والجدَليّة** ، **والخطابيّة** . فالاولى توصل الى **معرفة يقينيّة** لا ريب فيها ، والثانية تحمل على **الترجيح والاحتمال** دون اليقين ، أمّا الثالثة **فضعيفة** يقبل بها من لا ترقى عقولهم الى مرتبتي القياسات الجدليّة والقياسات البرهانيّة .

اما القياس البرهانيّ فهو الذي يقوم على مقدّمات يقينيّة ويرتكز على مبدإٍ أوّل من مبادىء العقل ؛ وهو الذي يكون من ثمّ ذا نتيجة يقينيّة ؛ وهو القياس الفلسفيّ الحقيقيّ .

وأمّا القياس الجدَليّ فهو الذي يقوم على مقدّمات محتملة يقبلها الجميع او الاكثريّة ، او جميع الحكماء ، وتكون نتيجته محتملة . وهذا القياس لا يقوم مقام

(١) تهافت التهافت ، ص ٣٥٦ ، ٥٨٢ .

القياس البرهانيّ»، ولا يصلح إلاّ لأن يكون آلةً للتحرّي او الجدَل او المناظرة او ما الى ذلك.

وامّا القياس الخَطابيّ فهو الّذي يستند الى مُقدّمات واهية موافقة لعقليّة السامع واستعداداته النفسيّة والعاطفيّة. هو قياس عاطفي اكثر ممّا هو عقليّ، يهدف الى التأثير اكثر ممّا يهدف الى الإفهام والإقناع.

وعلى هذا الاساس قسّم ابن رشد البشر الى أصناف ثلاثة: **البرهانيّين** وهم الفلاسفة ذوو الأدلّة الصّحيحة؛ **والجدَليّين**، وهم المتكلّمون، يصلون الى شاطىء اليقين لكنّهم لا يخوضون عبابه؛ **والخطابيّين**، وهم عامّة الناس ذوي العقول الكثيفة والفِطَر الناقصة.

لقد خلقَ الله النّاس على هذا التفاوت في المواهب والمقدرة العقليّة، وقد اصبح من الواجب، والحالة هذه، ان تختلف التعاليم الدينيّة لتكون في متناول الجميع. فلعامّة الناس ومن ارتفع عنهم قليلاً من الجدَليّين الايمان بظواهر النُّصوص، والاخذ بما يفهمونه منها، لانّ **الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل إيجاد الفضيلة والحثّ على الخير والنّهي عن المنكَر.**

فللشريعة إذن معنيان: **ظاهر وباطن**. فاذا جاء الظاهر موافقاً لما ادّى اليه البرهان أُخِذ به، وإن كان مخالفاً طُلب تأويله، ومعنى التأويل هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة الى الدلالة المجازيّة... واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعيّة فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان؟!... وكلّ ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فانّ ذلك الظاهر يقبل التأويل».

ولئن لجأ الوحي الى الظاهر والباطن فما ذلك إلاّ بسبب الاختلال في عقول الناس، ولأنّهم لا يُطيقون جميعهم تعليماً واحداً. والتعليم في نظر ابن رشد كالغذاء. قال في كتاب تهافت التهافت: «... وهكذا الامر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأي هو سمّ في حقّ نوع من الناس وغذاء في حقّ نوع آخر، فمن جعل الآراء كلّها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل

الأشياء كلّها أغذية لجميع الناس[١] » . وقد قال الرسول : « إنا معاشر الانبياء أمرنا أن نُنزّل النّاس منازلهم، ونخاطبهم على قدر عقولهم » . وتوجيه التعليم الى الناس بطريقة واحدة هو مخالف للمحسوس والمعقول [٢] .

٣ ـ قانون التأويل :

للتأويل قانون لا بدّ من التمسُّك به، وليس لكل إنسان أن يؤوّل ما يريد من النصوص، او أن يصرّح بتأويلاته لمن يشاء، « فالناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل اصلاً وهم الخطابيّون الذين هم الجمهور الغالب... وصنف هو من أهل التأويل الجدَليّ وهم الجدَليّون... وصنف هو من اهل التأويل اليقينيّ ، وهؤلاء هم البرهانيّون[٣] » . ومما لا شك فيه انه يجب على كل إنسان ان يسلّم بمبادىء الشريعة وأن يقلّد فيها واضعها[٤] ؛ والذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع[٥] .

ومما لا شك فيه ايضاً أنّ في الشرع ما لا بدّ من تأويله للوصول الى حقيقته . أمّا التأويل **فللفلاسفة وحدهم** ان يقوموا به، بل لبعض الفلاسفة فقط، اي لاولئك الراسخين في العلم ؛ وليس الأمر لرجال الفقه لانهم، على ثقافتهم، محدودو العلم، وقد تضاربت آراؤهم وكانوا سبب انشقاقات وفرَق دينيّة .

وأمّا **التصريح بالتأويل فيجب ان يُحصر في أهل البرهان**، لأنّ التصريح بالتأويلات اليقينيّة لمن هم من غير أهلها يُفضي بهم الى الكفر، اذ انّ التأويل يبطل الظاهر لمن هم من أهل الظاهر ولا يمكّنهم من فهم المؤوّل لانهم من غير

(١) تهافت التهافت، ص ٣٧٥ .
(٢) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٧٨ .
(٣) فصل المقال، ص ٣٠ .
(٤) تهافت التهافت، ص ٥٢٧ .
(٥) نفس المرجع، ص ٣٩٦ .

أهله. فيجب اذن ان لا يُصَرَّح بالتأويل للجمهور، بل يُتركوا على الظاهر ويقال لهم ما قاله الله: «وما يعلم تأويله إلا الله»؛ واذا سألوا عن الامور الغامضة قيل لهم ما قاله تعالى: «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً». (سورة الاسراء، الآية ٨٥).

يجب اذن العدول عن التأويل للعامّة لانها لا تفهم التأويلات ان كانت صحيحة، وتضل ان كانت غير صحيحة. وليس للشارع ان يعلّم الحقيقة بل عليه ان **يحفظ صحة النفوس اذا وُجدت ويطلبها اذا فقدت**. وهذه الصحّة هي التي تترتّب عليها السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة[1]. ويجب على الفلاسفة ان لا يصرّحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت؛ وعلى الحكام ان يحافظوا على سلامة الدين فيحصروا أصحاب القياس الجدليّ، اي رجال الفقه، ضمن نطاق ضيق، ولا يسمحوا لهم بان يصرّحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدليّة التي لا تؤول إلا الى تمزيق الصفوف ونشر البلبلة. وهكذا **يتمسّك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقته مكتومةً، وتثبت الوحدة في الدين، وتزول الفرَق**. وهكذا تنحلُّ المشكلة **نظرياً وعملياً**.

وهنا يحمل ابن رشد حملةً عنيفة على المتكلمين عامّة وعلى الغزّالي خاصّة، فيعرض لهذا الاخير في هزء ظاهر. ومبداه أن «من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها (أي أقوال الشرع) على الظاهر، وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدّي الى الكفر... والداعي الى الكفر كافر. ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين... وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطُّرق الشعريّة والخطابيّة أو الجدليّة، كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وان كان الرجل إنما قصدَ خيراً. وذلك انه رام ان يكثر أهل العلم بذلك، ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم، وتطرّق بذلك قوم الى ثلب الحكمة، وقوم الى ثلب الشريعة، وقوم الى الجمع بينهما. ويشبه

---

(١) نفس المرجع، ص ٤٢٩.

أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه . والدّليل على أنه رام بذلك تنبيه الفِطَر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعريّ، ومع الصوفيّة صوفيّ، ومع الفلاسفة فيلسوف، وحتى انه كما قيل :

يوماً يمان اذا الفيتَ ذا يمنٍ وان لقيتَ معديّاً فعَدْنان

ولذلك يجب على أئمّة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمّن هذا العلم إلا من كان من اهل العلم، كما يجب ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها[١] » .

وكذلك فعلت الاشعرية والمعتزلة، فأوّلوا آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، « فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغضٍ وحروب، ومزّقوا الشرع، وفرّقوا الناس كل التفريق[٢] » .

وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامّة للشريعة آمن طريق الى التوفيق بين الدين والعقل ؛ وهكذا ردّ السّهم الى نحر الغزالي بمنطق سديد وقولٍ شديد .

ثم عرض ابن رشد لقضيّة **الإجماع** عند المسلمين، فقال : « إنّ في الشّرْع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها؛ فهل يجوز أن يؤدّي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله[٣] » ؟ والإجماع هو السلطة الوحيدة في الاسلام التي تستطيع أن تبتّ الامور في قضايا التأويل ؛ والاجماع كسلطة فقهيّة مستند الى حديث شريف يجعل من المستحيل أن يكون مجمل الشعب الاسلامي مُجْمِعاً على الضّلال ؛ وقد فُهِم بالشعب الاسلاميّ عامّة المجتهدين في زمن من الازمان . فرأى ابن رُشد أن العلماء يميّزون فيما بين العمليّات والعلميّات أو النظريّات، ويثبتون « **أنّ الاجماع**

---

(١) فصل المقال، ص ٢٦–٢٧ .

(٢) نفس المرجع، ص ٣٣ .

(٣) فصل المقال، ص ١٧ .

لا يتقرّر في النظريّات بطريق يقينيّ كما يمكن أن يتقرّر في العمليّات » . وإنه يُكتفى في العمليّات ليحصل الاجماع بأن «تنتشر المسألة فلا ينقل الينا فيها خلاف» . وأمّا في قضيّة النظريّات فمن الواجب إقامة البرهان على حصول الاجماع، وانه « ليس يمكن أن يتقرّر الاجماع في مسألة ما، في عصرٍ ما، إلاّ بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا — اعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم — وأن يُنقل الينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون مع هذا كلّه قد صحّ عندنا أنّ العلماء الموجودين في ذلك الزّمان متّفقون على ان ليس في الشّرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب ان لا يُكتم عن أحد، وانّ الناس طريقهم واحد في علم الشّريعة [١] »، وهذا أمر غير ممكن بشهادة الغزّالي نفسه . ومن ثـمّ فللفلاسفة أن يعمدوا الى التأويل، ولا سيّما وانّ كثيرين من عهد صدر الاسلام « قد نُقل عنهم أنّهم كانوا يرون أنّ للشرع ظاهراً وباطناً، وأنّه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه » . ومن أمثال ذلك ما روى البخاري عن علي بن ابي طالب انّه قال : « حدّثوا الناس بما يعرفون . أتريدون ان يكذب الله ورسوله» ؟

واخيراً يقدّم ابن رشد برهاناً تاريخيّاً على صحّة قوله بانّ التصريح بالتأويل يجب ان لا يتعدّى الرّاسخين في العلم، ويرى انّ المسلمين الأولين اخذوا الشّريعة دون تأويل فيها، فساروا على طريق الفضيلة الكاملة والتقوى ؛ ومن أتوا بعدهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم، وكثر اختلافهم وتفرّقوا فِرَقاً [٢] .

اخطأ الاشعريّون واخطأ المعتزلة بطريقتهم، واعتذر ابن رشد لكونه الجىء الى اتّباع الطريقة نفسها في التصريح ببعض التأويلات في معالجته هذه القضيّة فقال: « هذا ما رأينا أن نُثبته في هذا الجنس مـــن النّظر، أعني التكلّم بين الشّريعة

(١) نفس المرجع، ص ١٧ .

(٢) تهافت التهافت، ص ٢٥٥–٢٥٦ .

والحكمة واحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا ان نكتب في ذلك حرفاً، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لانّ شأنَ هــذه المسائل أن تُذكر في كتب البرهان...[١] ». فلئن خالف الطريق ولم يضنّ بالحكمة على أهلها، فما ذلك إلا لدفع الاذى عن الجمهور، ولاصلاح ما افسده سابقوه بتصريحاتهم المختلفة التي أضلّت الشعب وافسدته .

ويرجع ابن رشد الى الشّريعة فيجد فيها كلّ ما هو بصدَدِه، إذ إنّها توضح **الطريقة المثلى للاستدلال في عقائد الدّين**، وهي غير طريقة الاشعريّين ولا طريقة المعتزلة والمتكلّمين . « فانّ الاقاويل الشرعيّة المصرّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواصّ دلّت على الاعجاز : احدها انّه **لا يوجد اتمّ إقناعاً وتصديقاً للجميع منها** ؛ والثانية أنّها **تقبل النّصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حدّ لا يقف على التأويل فيها** — ان كانت ممّا فيه تأويل — **إلا أهل البُرهان** ؛ والثالثة انّها **تتضمّن التّنبيه لاهل الحقّ على التّأويل الحقّ** . وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الاشعريّة، ولا في مذهب المعتزلة، اعني انّ تأويلاتهم لا تقبل النّصرة، ولا تتضمّن التّنبيه على الحقّ، ولا هي حقّ، ولهذا كثُرت البِدَع[٢] » .

ثم يعرض ابن رشد لامّهات المسائل التي اختلف فيها المتكلّمون والفلاسفة اعني علم الله، وقِدَم العالم، وقضيّة الثواب والعِقاب، ويفسّرها بطريقته الخاصّة، وسنرجع الى ذلك في مكانه .

٤ — الشّرع يتمّ العقل :

للشّرع اذن معنيان، في نظر فيلسوفنا : باطن وظاهر ؛ وهما في الحقيقة **معنى واحد فلسفيّ**، إن خالفه الظّاهر رُدّ اليه بالتّأويل، وإلاّ بقي على حاله من غير

---

(١) فصل المقال، ص ٢٧–٢٨ .

(٢) نفس المرجع، ص ٣٥ .

تأويل . ومن ثمّ فمن الخطأ ان تُنسب الى ابن رشد تلك الازدواجيّة التي نسبت اليه قديماً بالنظر الى تفهّم جميع اقوال الشرع[1] . فهو لا يقول بالازدواجية، وتمييزه بين الباطن والظاهر طريق الى توحيد المعنى وكل شريعـــة ، في نظره ، كانت بالوحي فالعقل يخالطها[2]، والعلم المتلقّى من قِبَل الوحي إنما جاء متمّماً لعلوم العقل[3] . وليس في الشرع أسرار، اي ليس هنالك أمور لا يدركها العقل، لانّ العقل يُدرك جميع الموجودات ؛ ومن ثمّ **فالايمان والمعرفة العقليّة شيء واحد** عند أبي الوليد الذي كان **عقلياً بكل ما في الكلمة من معنى** . ولئن تكلم احياناً عن غيوبٍ وما الى ذلك مما لا تُدركه العقول، فما ذلك بالاسرار التي نجد أمثالها في الديانة المسيحيّة مثلاً كالثّالوث، والتجسّد، وإنما ذلك رموزٌ وصوَر تدلُّ على حقائق عقليّة . قال في « تهافت التهافت » : « قوله (يعني الغزالي) ان كلّ ما قصّرت عن إدراكه العقول الانسانيّة فواجب ان نرجع فيه الى الشرع حقّ . وذلك أنّ **العلم المتلقّى من قِبَل الوحي إنّما جاء متمّماً لعلوم العقل**، اعني انّ كلّ ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى الإنسان من قِبَل الوحي[4] » . وانّ من قرأ مثل هذا القول في كتُب ابن رشد يحسب انّ الرّجل يقول بأسرار حقيقيّة، وهو في الحقيقة لا يُريد ذلك، وإنّما يعني انّ في الشّرع اقوالاً في الملائكة والثّواب والعقاب، وانّ هنالك وصايا خاصّة للعبادة كالصّلاة والزّكاة والحجّ والصّوْم وما الى ذلك .

فليس في الخلق من العدم سرٌ لان ابن رشد يقول بقِدَم المادّة، ويفهم بالخلق ذلك الفيض الضروريّ عن ذات الله الذي تقول بـــه الفلسفة ؛ وليس في حشر الاجساد وأوصاف الجنّة والنار أسرار، وانما تلك صور يأتي بها الانبياء للحثّ على العمل الصالح، لانّ الانبياء هم الذين يؤثر الله على مخيّلتهم ويجعلهم ينطقون

---

(١) طالع Léon Gauthier: Ibn Rochd, p. 34 sq.

(٢) تهافت التهافت، ص ٥٨٤ .

(٣) نفس المرجع، ص ٢٥٥ .

(٤) تهافت التهافت، ص ٢٥٥–٢٥٦ .

بما يوافق عقليّة الشعب وأحواله الخاصّة بما هو أحثّ على الفضيلة، لانّ «كل نبيّ حكيم وليس كل حكيم نبيّ[١]» وذلـــك ان الحكيم لا يستطيع ان يقوم بمهمّة الوحي لما هنالك من جزئيّات وتفاصيل عمليّة لا حدّ لها. وهذا معنى عجز العقل. قال ابن رشد: «الشرائع... تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك انها **ضرورية في وجود الفضائل الخلقيّة للانسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية**... ان الانسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العمليّة، **ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية**، وانه ولا واحد من هذين يتمّ ولا يُبلغ اليه إلاّ بالفضائل الخلقيّة، وان **الفضائل الخلقية لا تتمكّن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة** لهم في ملّة ملّة مثل القرابين والصلوات والادعية[٢]...».

وهكذا يتضح ان الوحي يزيد على الحقيقة الفلسفيّة أوصافاً ورموزاً توافق عقليّة الشعب، وتحثه على العمل الصالح **وهكذا كان الوحي متمّماً لعجز العقل في الناحية العمليّة**. ومعنى الملائكة في الشرع عقول الافلاك، ومعنى الجنة والثواب والعقاب المعرفة العقليّة في العالم الآخر، في شكلها الخاصّ إيجاباً وسلباً؛ ومعنى الخلق من العدم الفيض الضروريّ؛ ومعنى حشر الاجساد الانتقال من طور الى طور في المعرفة العقليّة. وابن رشد يبرهن على فهمه المعاد بهذه الطريقة بقوله: «لذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانيّة أفضل من تمثيله بالامور الروحانيّة كما قال سبحانه مثل الجنّة التي وعد المتّقون تجري من تحتها الانهار. وقال النبي عليه السلام: «**فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر**. وقال ابن عباس: **ليس في الآخرة من الدنيا إلا الاسماء**، فدلّ على أن ذلك الوجود نشأة اخرى أعلى من هذا الوجود، وطور آخر أفضل من هذا الطور. وليس ينبغي ان ينكر ذلك من يعتقد انّا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجماديّة الى ان تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية[٣]».

---

(١) تهافت التهافت، ص ٥٨٣.

(٢) تهافت التهافت، ص ٥٨١.

(٣) تهافت التهافت، ص ٥٨٥.

وبعد هذه الجولة يختم ابن رشد كلامه في «فصل المقال» بقوله: «فانّ الاذية من الصديق هي أشدّ من الاذيّة من العدوّ، أعني أنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرّضيعة، فالاذيّة ممن يُنسب اليها أشدّ الاذيّة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة؛ وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة[١]».

٢ ـ الفلسفة الطبيعيّة

تتبّع ابن رشد أرسطو في فلسفته الطبيعيّة، فشرح له كتاب «السماع الطبيعي»، وكتاب «السماء والعالم»، كما أنه وضع عدّة مؤلفات في الحركة والزمان، والنفس والعقل، وما الى ذلك. وقد نثر آراء كثيرة تدور حول الطبيعة في مختلف مؤلفاته. ونحن نعلم أنّ العلم الطبيعيّ، في نظر الاقدمين، يتناول الموجود بما هو واقع في التغيُّر، وبما هو موصوف بانواع الحركات والسكونات.

١ ـ مبادىء العلم الطبيعي: المادّة والصورة والعدَم:

«قالت الحكماء: إنّ المبادىء للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات، وهما **المادّة والصورة**، وواحدٌ بالعرَض، وهو **العدم**[٢]». فكلُّ موجود محسوس قابل للتغيّر والحركة هو مؤلّف من مادّة وصورة[٣]. قال ابن رشد: «وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربَين: متنفّسة وغير متنفّسة. ووجدوا جميع هذه يكون المتكوّن منها متكوّناً بشيء سمّوه صورة، وهو المعنى الذي به صار موجوداً بعد ان كان معدوماً، ومن شيء سمّوه مادّة وهو الذي منه تكوّن[٤]». فالصّورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً، وهي المدلول عليها بالاسم والحدّ، وعنها يصدر الفعل الخاصّ بموجود موجود، والذي دلّ على

(١) فصل المقال، ص ٣٥-٣٦.
(٢) تهافت التهافت، ص ١٤٥.
(٣) نفس المرجع، ص ٤٣٢.
(٤) نفس المرجع، ص ٢١١.

وجود الصور في الموجود[1] . وللصورة وجودان : وجود معقول اذا تجرّدت من الهيولى، ووجود محسوس اذا كانت في هيولى[2] .

والمادّة على ثلاث مراتب : **الهيولى الاولى**، ثمّ **الاجسام البسيطة او الاسطقسات الاربعة** اي النار والهواء والماء والارض، ثمّ **المادّة المحسوسة** . والهيولى الاولى ليست مصوّرة بالذّات، ولا موجودة بالفعل وما وجودها إلاّ في أنها قويّة على قبول الصور « لا على أنّ القوّة جوهرها، بل على أنّ ذلك تابع لجوهرها، وظلّ مصاحب لها[3] » . والمادّة تدعى **هيولى** بالنسبة الى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوّة، وتدعى **موضوعاً** بالنسبة الى الصورة الموجودة فيها بالفعل . وليس كلّ عدم مبدأ للكائن، بل العدم المقارن للقوّة، اي الامكان. ولا بدّ للحادث من أن يتقدّمه العدَم، ولا بدّ أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم[4]. وهكذا فالعدم شرط من شروط وجود الحركة عن المحرّك[5] .

والاجسام البسيطة هي التي توجد صوَرها في المادّة الاولى وجوداً اوّل، وهي لا تعرى عن المادة . وأما سائر الاجسام فانها تتولّد عن الاسطقسات بالاختلاط والمِزاج ؛ ويتم الاختلاط والمزاج بتوسُّط الاجرام السماويّة ؛ وإن في الاسطقسات والاجرام السماويّة كفاية في وجود الاجسام المتشابهة الاجزاء، وفي إعطائها ما به تتقوّم .

وانواع التّركيبات ثلاثة : اوّلها التّركيب الذي يكون من وجود الاجسام البسيطة في المادّة الاولى التي هي غير مصوّرة بالذّات؛ وثانيها التركيب الذي يكون

(١) نفس المرجع، ص ٤٣٢–٤٣٣ .
(٢) نفس المرجع، ص ٢١٤ .
(٣) تلخيص كتاب النفس، طبعة الدكتور الاهواني، ص ٤ .
(٤) تهافت التهافت، ص ٧٤ .
(٥) نفس المرجع، ص ١٦٧ .

عن هذه البسائط، اعني الاجسام المتشابهة الاجزاء (الجماد)؛ وثالثها تركيب الاعضاء الآليّة (النبات والحيوان)، وهي اتمّ ما يكون وجوداً في الحيوان الكامل (اي الذي يتناسل) كالقلب والكبد[1].

وقد اراد ابن رشد أن يوضح في «تهافت التّهافت» معنى البسيط من الاجسام فقال: «البسيط يُقال على معنَيين: احدهما ما ليس مركّباً من اجزاء كثيرة، وهو مركّب من صورة ومادّة، وبهذا يقولون في الاجسام الاربعة انّها بسيطة؛ والثّاني يُقال على ما ليس مؤلّفاً من صورة ومادّة مُغايرة للصورة بالقوّة، وهي الاجرام السّماويّة. والبسيط أيضاً يقال على ما حدُّ الكُلّ والجُزء منه واحد، وإن كان مركّباً من الاسطقسات الاربعة. والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السّماويّة لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطّبع كاليمين والشّمال للفلك والاقطاب؛ والكُرة بما هي كُرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كُرة عن كرة. وليس يلزم من كون الكُرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة، بل هي بسيطة من حيث انّها غير مركّبة من صورة ومادّة فيها قوّة، وغير متشابهة من جهة أنّ الجُزء القابل لموضع النُّقطتين ليس هو أيّ جزء اتّفق من الكرة؛ بل هو جزء محدود بالطّبع في كرة كرة، ولولا ذلك لم يكن للأكَر مراكز بالطبع بها تختلف. فهي غير متشابهة في هذا المعنى[2]».

٢ - لواحق الاجسام الطبيعيّة: الحركة، والسكون، والزمان، والمكان:

أ - الحركة والسكون: لقد أوضحنا فيما سبق كيف حدّد الفلاسفة الحركة[3]. وقد اتّبعهم ابن رشد في ذلك. والحركة انّما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم. وكل متحرّك له محرّك؛ وجميع أجناس الحركات ترتقي الى الحركة

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٦.

(٢) تهافت التهافت، ص ٢٤٤.

(٣) طالع هذا الكتاب، ص ١٧١. وطالع ايضاً «تلخيص كتاب المقولات»، ص ١١٧ - ١١٩.

في المكان، والحركة في المكان ترتقي الى متحرّك من ذاته عن محرّك أوّل غير متحرّك أصلاً لا بالذّات ولا بالعرض[1] . قال ابن رشد : « كلّ حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرّك بالذّات لا بالعرض وهو الذي يوجد مع كل متحرّك في حين ما يتحرّك . وأمّا كون محرّك قبل محرّك مثل انسان يولد إنساناً فذلك بالعرض لا بالذّات[2] » .

والسّكون هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرّك . وكمال الحيّ بما هو حيّ هو الحركة، « وانّما لحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعني من قِبَل ضرورة الهيولى[3] » .

ب ـ **الزّمان** : لا يمكن أن تكون حركة محدثة إلاّ في زمان، ومتى توهّمنا حركة وجدنا معها امتداداً مقدّراً لها . وهكذا **فوجود الحركات في الزّمان هو أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد** . والزمان « هو شيء يفعله الذّهن في الحركة ... وهو ليس شيئاً غير ما يدركه الذّهن في هذا الامتداد المقدّر للحركة ... ولذلك كان الزّمان واحداً لكلحركة ومتحرّك، وموجوداً في كل مكان، حتّى لو توهّمنا قوماً حُبسوا منذ الصّبا في مغارة من الارض، لكنّا نقطع أنّ هؤلاء يُدركون الزمان وإن لم يُدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم[4] » .

والزّمان ليس له وضع، ولا كلّ . ولا يدخل في الوجود المتحرّك من الزّمان في الحقيقة إلاّ الآن، وهو ضرورةً بعد الماضي وقبل المستقبَل، وهو سيّال .

جـ ـ **المكان** : المكان هو سطح الشيء الحاوي للجسم والمحيط به والمفارق له

(١) تهافت التهافت، ص ٥٩ .

(٢) نفس المرجع، ص ٥٩ .

(٣) نفس المرجع، ص ٤٨٤ .

(٤) نفس المرجع، ص ٧٩ .

عند الحركة[١]. والاجسام في العالم متداخلة بعضها في بعض، **ومكان كل جسم محويّ هو السّطح الدّاخليّ للجسم الحاوي**. ولا يخرج عن ذلك الا فلك الثوابت الذي يحوي كل شيء ولا يحويه شيء[٢]. ويرى ابن رشد مع ابن باجّة انّ السّماء هي كل فلك من الافلاك، وان مكان كل فلك هو الفلك المحويّ مباشرةً، وأن مكان مجمل السّماء هو المحور الثابت الذي تدور حواليه، اي السّطح الثابت للكرة الارضيّة[٣].

ولما كان الامر كذلك **استحال وجود الخلاء في العالم، واستحال وجود مقدار غير متناهٍ، وحركة غير متناهية**.

٣ ـ بناء العالم:

لما كان **الشكل الكريّ**، في نظر الاقدمين، أفضل الاشكال، كانت الحركة الدّوريّة فضلى الحركات، وهي وحدها **مستديمة، وواحدة، وأزليّة**[٤]. وهي أولى الحركات لأنّ الاكمل قبل الاقلّ كمالاً؛ وهي وحدها تليق بالاجرام السماوية التي اتخذت، بسبب تلك الحركة الدوريّة، الشكل الكريّ. ولما كانت الاجسام البسيطة مستديرة بطبيعتها كان الكلُّ كرةً واحدة مستديرة. ولو فرضنا وجود كرة أخرى مستديرة، وُجد خلاء بينهما، وهذا محال. وهكذا فالعالم أفلاك بعضها ضمن بعض من لَدُن الفلك المحيط الى منتهى مركز الارض. وهكذا كان العالم عالماً واحداً منتظماً نظاماً كليّاً واحداً..

ولما كان العالم السماوي ذا حركة دوريّة، ولما كانت الحركة الدوريّة غير قابلة للتضادّ، بخلاف الحركات التي علـى خطٍّ مستقيم، لانّ الحركة الدوريّة مستديمة بدون أوّل ولا آخر، حصل من ذلك انّ الاجسام التي تدور بحركة

(١) السماع الطبيعي، القسم الرابع، ص ٢١٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٥.

(٣) نفس المرجع، ص ٤٥٢.

(٤) طالع «تهافت التهافت»، ص ٤٦٧، ٤٨٧.

دوريّة غير قابلة للفساد أو ما يشبه ذلك . قال ابن رشد : « **الاجرام السماويّة غير متكونة ولا فاسدة... وهي لا تقبل الصّغر ولا الكبر** [١] » .

وإننا ، زيادة للفائدة، وإيضاحاً لفكرة ابن رشد ، نورد مقطوعة من كتاب «تهافت التهافت» مشتملة على ما قدّمنا وعلى ما يمكن استنتاجه في هذا الموضوع:

« إنّ العالم مؤلّف من خمسة أجسام : جسم لا ثقيل ولا خفيف، وهو الجسم السّماويّ الكريّ المتحرّك دوراً، وأربعة اجسام منها اثنان احدهما ثقيل باطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير، والآخر خفيف باطلاق وهي النّار التي هي في مقعّر الفلك المستدير . وانّ الذي يلي الارض هو الماء، وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء، خفيف بالاضافة الى الارض . ثمّ يلي الماء الهواء، وهو خفيف بالاضافة الى الماء، وثقيل بالاضافة الى النار . وانّ سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدّائرة، ولذلك كانت هي المركز الثابت . وانّ السّبب في الخفّة للنّار باطلاق هو أنّها في غاية القرب من الحركة المستديرة . وانّ التي بينهما من الاجسام انّما وُجد فيها الامران جميعاً اعني الثّقل والخفّة لكونها في الوسط بين الطّرفين أعني الموضع الابعد والاقرب، وانّه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطّبع، ولا فوق ولا أسفل بالطبع، لا بإطلاق ولا بإضافة، ولا كانت مختلفة بالطبع، حتى تكون الارض مثلاً من شأنها أن تتحرّك الى موضع مخصوص ، والنّار من شأنها ايضاً ان تتحرك الى موضع آخر، وكذلك ما بينهما من الاجسام . وانّ العالم انّما يتناهى من جهة الجسم الكريّ ، وذلك أن الجسم الكريّ متناهٍ بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير؛ وامّا الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان يمكن فيها الزّيادة والنقصان، وانّما هي متناهية لانها في وسط الجسم الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان، ولذلك كان متناهياً بذاته . وانّه لمكان هذا لم يصحّ أن يكون الجِرم المحيط بالعالم إلاّ كريّاً، وإلاّ فكانت

(١) السماء والعالم، ص ٢٧٧ . تهافت التهافت، ص ٢١٣، ٢٤٠ . وطالع ايضاً :
Léon Gauthier: Ibn Rochd, pp. 113 - 116.

الاجسام يجب ان تتناهى إمّا الى اجسام أخر، ويمرّ ذلك الى غير نهاية، وإمّا أن تنتهي الى الخلاء، وقد تبيّن امتناع الامرين. فمن تصوّر هذا علم أن كل عالم يُفرَض لا يمكن أن يكون إلاّ من هذه الاجسام، وانّ الاجسام لا تخلو أن تكون إمّا مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة، وامّا مستقيمة فتكون إمّا ثقيلة وإمّا خفيفة، أعني إمّا ناراً وإمّا ارضاً وإمّا ما بينهما؛ وان هذه لا تكون إلاّ مستديرة او في محيط مستدير، لانّ كل جسم إمّا ان يكون متحرّكاً من الوسط او الى الوسط وإمّا حول الوسط. وان بحركات الاجسام السماويّة يميناً وشمالاً امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة. وانّ هذه الاجسام الاربعة لا تزال من اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم، أعني في اجزائها. وانّه لو تعطّلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النّظام والتّرتيب، اذ كان ظاهراً انّ هذا النظام يجب ان يكون تابعاً للعدد الموجود من هذه الحركات، وانّه لو كانت اقلّ او اكثر لاختلّ هذا النظام او كان نظاماً آخر. وان عدد هذه الحركات امّا على طريق الضّرورة في وجود ما ههنا، وإمّا على طريق الافضل[1]...».

وهكذا فالعالم مكوّن من اجسام سماويّـــة بسيطة، ومن أجسام أرضيّة مركّبة بتمازج العناصر الأربعة وبتوسُّط الافلاك. واذا امتزجت العناصر امتزاجاً اكثر اعتدالاً مما في المعادن، كان **النبات**؛ واذا زاد ذلك الاعتدال كان **الحيوان** الذي يستعدّ مزاجه لقبول **النفس الحيوانيّة** بعد ان يستوفي درجة **النفس النباتيّة**. واذا أمعن المزاج في الاعتدال استعدّ لقبول قوّة نفسانيّة أخرى ألطف من الاولى هي **النفس الناطقة**، وكان **الانسان**.

النفس

١ – محل علم النفس:

لقد أدخل أرسطو علم النفس في العلم الطبيعيّ وجعله جزءاً منه، وذلك ان

(١) تهافت التهافت، ص ٤٤ – ٤٧.

العلم الطبيعي" يتناول الهيولى والصورة معاً، والنفس، كما لا يخفى، صورة للجسد، أو، كما قال الفلاسفة، « صورة لجسم طبيعي" آلي" » . قال أرسطو : « النفس في معظم الحالات لا تنفعل ولا تفعل بغير البدن، مثل الغضب والشجاعة والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس... وأحوال النفس لا تنفصل عن الهيولى الطبيعيّة للحيوانات » . وقد أضاف أرسطو أنّ « الاحوال التي لها وجود منفصل تمام الانفصال فان الذي يدرسها هو صاحب الفلسفة الاولى » ، ويريد بذلك « علم ما بعد الطبيعة » ؛ وهو بذلك يلمّح الى ان النفس تُدرس في علم الطبيعة بصفة كونها صورة للجسم، وتُدرس في علم ما بعد الطبيعة بصفة كونها مفارقة . إلاّ ان ارسطو غامض في إثبات روحانيّة النفس . ولهذا اضطرب شرّاحه فذهبوا في قضيّة المفارقة النفسيّة مذاهب. وقد أراد ابن رشد، عندما عرض لكتاب أرسطو، أن يصل في قضيّة المفارقة الى حلٍّ مرضٍ، فتتبّع الشرّاح والمفسّرين وقال : « الغرض في هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسّرين في علم النفس ما نرى أنه أشدّ مطابقة لما تبيّن في العلم الطبيعي"، وأليق بغرَضِ أرسطو » . **وابن رشد يثبت روحانيّة النفس** ويفسّر أقوال أرسطو بحسب ما يعتقده ويثبته . ولكي يصيب هدفه في إثبات المفارقة في النفس راح يدرس جوهرها ويدرس أجزاءها جزءاً جزءاً، وهو يقول : « تُتصفّح المحمولات الذاتيّة التي تخصُّ الصور بما هي صوَر، لا بما هي صوَر هيولانيّة، فان أُلفي لها محمول خاص" تبيّن أنها مفارقة ؛ كما يقول أرسطو : إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصّها، أمكن أن تفارق. فهذه هي الجهة التي يمكن بها أن تكتسب المقدّمات الخاصّة بهذا النظر، وهي الجهة التي يمكن أن ننظر منها في ذلك . فليكن هذا عندنا عتيداً حتى نصل الى الموضع الذي يمكن فيه أن نفحص عن هذا المطلوب . فانّ هذا الفحص إنما يترتّب في جزء جزء من أجزاء النفس بعد المعرفة بجوهره، اذ كان علم ذات الشيء متقدّماً على لواحقه[١] » .

ولمّا كان الامر كذلك راح ابن رشد يجزّىء النّفس، ويميّز قواها قوّة قوّة؛

(١) تلخيص كتاب النفس. تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، ص ١١ .

ولمّا فرغ من تعريف النفس، والقول في الغاذية منها والحسّاسة والتخيُّل، عقد فصلاً طويلاً في القوّة الناطقة، ثم راح يبحث في هل تستطيع النفس على هذه الارض ان تتّصل بالعقل الفعّال . وهو يقول : « هذه هي جُلّ الامور التي اذا تحفظ بها قدرنا على أن نصل الى معرفة جوهر النفس، وما يلحقها، على أتمّ الوجوه وأسهلها، وهي أمور، وإن لم يصرّح بها أرسطو في اوّل كتابه، فهو ضرورة مصادر عليها بالقوّة على عادته في الايجاز . ومن هذه الامور بعينها يمكن أن نقف على ما هو أكثر ذلك متشوّق من أمرها، وهو هل يمكن فيها أن تفارق أم لا » . وهكذا يُصبح علم النفس عند ابن رشد من موضوعات ما بعد الطّبيعة في ناحية كون النّفس عقلاً مُغايراً للمادّة، قادراً أن ينفصل عن الجسد . وهكذا أراد ابن رشد أن يوضح فكرة أرسطو التي لم يفصّلها، وأن يناقش سائر مفسّري المعلّم الاوّل في هذا الموضوع، ليخرج بنظريّة شغلت مفكّري القرن الثالث عشر في اوروبّا .

٢ – جوهر النّفس :

كل جسم مركّب من مادّةوصورة، والمادّة في الحيوان هي البَدَن، والصورة هي النّفس التي حدّدها ابن رشد بعد أرسطو بأنّها « **استكمال اوّل لجسم طبيعيّ آليّ** » . وقد قال « أوّل » تمييزاً لذلك الاستكمال من الاستكمالات الاخيرة التي هي في الافعال والانفعالات، والتي هي تابعة للاوّل، صادرةٌ عنه . وقال «آليّ» دلالةً على الجسم المركّب من أعضاء . ولكي يبيّن ابن رشد أنواع الاستكمالات النفسيّة، أعني الغاذية، والحسّاسة، والنّاطقة، راح يدرس النفس في أجناسها، واذا هي خمسة، يرتّبها بحسب التقدّم الزمانيّ، اي الهيولانيّ[1]، واذا هي : **النّفس النّباتيّة**، ثم **الحسّاسة**، ثم **المتخيّلة**، ثم **النّاطقة**، ثم **النّزوعيّة** وهي كاللاحق

---

(١) أنواع التقدم خمسة : التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن في معنى الابوة، والتقدم بالرتبة كتقدم الرئيس على المرؤوس، والتقدم بالشرف كتقدم الكريم على البخيل، والتقدم بالعلة كتقدم الحداد على السرير، والتقدم بالطبع كتقدم القوة الحساسة على المخيلة . (طالع هذا الكتاب ص ٢٢٦ – ٢٢٧) .

لهاتين القوّتين، أعني المتخيّلة والحسّاسة[١]. وهذه القوة تختلف الواحدة عن الاخرى من ناحيتَيْ الفعل والموضوع، و «النباتيّة قد توجد في النّبات دون الحساسة، والحسّاسة من دون المتخيّلة في كثير من الحيوان كالذُّباب وغيره، وان كان ليس يمكن ان يوجد الامرُ فيها بالعكس، أعني أن توجد الحسّاسة من دون الغاذية، او المتخيّلة من دون الحسّاسة[٢]» . وابن رشد يجعل من كل قوّة من قوى النفس مادّة وصورة، ويجعل كل قوّة كالهيولى للأخرى، الى أن يصل الى القوّة التي لا هيولى لها، الى الصورة المحضة أعني العقل المفارق .

أ ــ النفس النباتيّة: هي استكمال للجسم النباتيّ من حيث التغذية والتنمية والتوليد . وهي توجد في النبات والحيوان، ولها قوى ثلاث :

١ ــ الغاذية: تعمل على حفظ أجساد المتنفّسات وذلك بان « تخلق ما تحلّل منها » . وهي قوّة فاعلة تنقل الغذاء بالقوّة الى غذاء بالفعل اي قد استحال الى جوهر المغتذي . والآلة التي تفعل بها هي الحرارة الغريزيّة. «وليس هذه الحرارة هي النفس كما ظنّ جالينوس وغيره. فانّ فعل الحرارة ليس بمرتّب ولا محدود، ولا يفعل نحو غاية مقصودة كما يظهر ذلك من أفعال النفس[٣]» . والعلة الغائيّة لوجود هذه النفس في الحيوان وفي النبات هي الحفظ .

٢ ــ النامية : هي كالكمال والصورة للقوّة الغاذية، وهي « القوّة التي من شأنها، عندما تولد الغاذية من الغذاء اكثر مما تحلّل من الجسم، أن تنمّي الاعضاء، في جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة... واذا بلغ الموجود العظَم الذي له بالطبع كفّت هذه القوّة» . ومن الواضح انّ النامية مغايرة بالماهيّة للغاذية، فانّ فعل التنمية غير فعل

---

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ١٢ – ١٣ .

(٢) نفس المرجع، ص ١٣ .

(٣) نفس المرجع، ص ١٦ وما بعدها .

الحفظ . وسببها الغائيّ هو العِظم الذي الموجود بالطبع . وآلتها الحرارة الغريزيّة . ويُنسب الى هذه القوّة ايضاً فعل الاضمحلال الذي يجري في كل الاجزاء على السواء .

٣ ـ **المولّدة** : هي كالتمام للقوّة النامية، وهي قوّة « تفعل من الغذاء ما شأنه أن يتكوّن عنه مثل الشخص الذي توجد له »، أو هي قوّة من شأنها « أن تفعل بما هو بالقوّة شخص من نوعه شخصاً بالفعل ». وهي من ثم فاعلة، وآلتها الحرارة الغريزيّة . وهذه القوّة « قد يمكن ان تُفارق الغاذية وذلك في آخر العمر، وأما مفارقة الغاذية فهو موت ».

ب ـ **النفس الحساسة** : توجد في الحيوان و « يصير المحسوسات بهذه القوّة وجودٌ أشرف مما كان لها في هيولاها خارج النفس . فانّ معنى هذا الاستكمال ليس شيئاً غير وجود معنى المحسوسات مجرّداً عن هيولاها، لكن بوجهٍ ما له نسبة شخصيّة الى الهيولى بها صار معنى شخصيّاً... وهذا أول مرتبة من مراتب تجرُّد الصور الهيولانيّة . فهذه القوّة اذن هي القوّة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الامور المحسوسة، أعني القوّة الحسيّة من جهة ما هي معانٍ شخصيّة[1] » . ولا يتمُّ فعل هذه القوّة إلا باعضاء معيّنة كالعين للابصار، والاذن للسّماع... .

ولهذه النفس الحسّاسة خمس قوى، هي بحسب ترتيبها الزّمانيّ :

١ ـ **قوّة اللمس** : « هي القوّة التي من شأنها أن تَستكمل بمعاني الامور الملموسة[2] ». والملموسات إما أُوَل، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ وإما ثوانٍ، وهي المتولّدة عن هذه كالصّلابة واللّيونة . وحسّ اللمس شائع في جميع الجسد ومشترك لجميع الاعضاء ولذلك « وجب ضرورةً أن يكون العضو الذي يخصّه مشتركاً بسيطاً غير آليّ » . وآلة هذا الحسّ هي اللحم . والموضوع الاول لهذه القوّة

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٢٤ .
(٢) نفس المرجع، ص ٤٥ فما بعدها .

ولسائر قوى الحسّ هو الحرارة الغريزيّة «التي هي في القلب بذاتها، وفي سائر الاعضاء بما يصل اليها من الشرايين النابتة من القلب... والدماغ انما وُجد لاجل تعديل هذه الحرارة الغريزيّة في آلة الحس». وهكذا يُحسّ اللحم بالحرارة الغريزيّة التي هي فيه حسّاً تامّاً اذا تعدّلت حرارته بالاعصاب الواصلة من الدماغ. وليست هذه القوة بحاجة الى متوسّط.

٢ – **قوة الذوق** : هي نوع من اللمس. وهي القوّة التي تدرك بها معاني الطعوم، وآلتها اللسان. وهي تدرك الطعوم بتوسُّط الرطوبة التي في الفم، وبها يختار الحيوان الملائمَ من الغذاء.

٣ – **قوّة الشم** : هي «القوّة التي من شأنها ان تقبل معاني الامور المشمومة، وهي الروائح». وأكثر ما يستعملها الحيوان في الاستدلال على الغذاء كما هي الحال عند النّمل والنّحل.

٤ – **قوة البصر** : «هي القوّة التي من شأنها أن تقبل معاني الالوان مجرّدة عن الهيولى، من جهة ما هي معانٍ شخصيّة». وآلتها العين التي تبصر بتوسُّط الضوء. والضوء في نظر ابن رشد «غير جسم أصلاً بدليل أنه يشيع بكليّته في كليّة الاجسام المشفّة، ويحدث في غير زمان... والضوء انما يفعل الإضاءة في المستضيء اذا كان منه ذا وضع محدودٍ، وقدر محدود. ولذلك لا يضيء كل مضيء اي مستضيء اتفق، ولا على اي بُعد اتفق، لكن بوضع محدود وقدر محدود».

«واللون هو اختلاط الجسم المُشِفّ بالفعل، وهو النار، مع الجسم الذي لا يمكن فيه أن يستشفّ، وهو الارض. واذا كان ذلك كذلك فاللون ضوءٌ ما، وهو يستكمل ضرورة على نحو ما يستكمل بالضوء الذي من خارج ويقوى».

٥ – **قوّة السّمع** : «هي القوّة التي من شأنها أن تُستكمل بمعاني الآثار الحادثة في الهواء عن مقارعة الاجسام بعضها بعضاً، المسمّاة أصواتاً». وهي تدرك الاصوات بآلة الاذن وبتوسُّط الهواء او الماء.

الحسّ المشترك : للقوى الخمس التي ذُكرت قوّة واحدة مشتركة، وذلك أن وجود المحسوسات المشتركة يفرض وجود قوّة واحدة تدركها، سواء أكانت مشتركة لجميع القوى كالحركة والعدد، او لاثنتين منهـــا فقط كالشكل والمقدار اللّذين يدركهما البصر واللّمس. وأضاف ابن رشد الى ذلك « أنّا نجد كلّ واحدة من هذه الحواسّ تُدرك محسوساتها، وتُدرك مع هذا أنّها تُدرك. فهي تُحسّ الاحساس. وكأنّ نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الادراك، إذ كانت نسبته الى هذه القوّة نسبة المحسوسات الى حاسّة حاسّة. ولذلك لسنا نقدر أن ننسب هذا الفعل الى حاسّة واحدة من الحواسّ الخمس، وإلاّ لزم أن تكون المحسوسات أنفسها هي الاحساسات أنفسها. وذلك أنّ الموضوع مثلًا للقوّة الباصرة انّما هو اللون، والموضوع لهذه القوّة هو نفس إدراك اللّون. فلو كان هذا الفعل للقوّة الباصرة لكان اللّون هو نفس إدراكه، وذلك مُحال. فاذن باضطرار ما يلزم عن هذه الاشياء كلّها وجود قوّة مشتركة للحواسّ كلّها، هي من جهة واحدة، ومن جهة كثير. أمّا كثرتها فمن جهة ما تُدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة، وتتحرّك عنها حركات مختلفة؛ وامّا كونها واحدة فلأنّها تُدرك التغاير بين الادراكات المختلفة. ولكونها واحدة تُدرك الالوان بالعين، والاصوات بالاذن، والمشمومات بالانف، والمذوقات باللسان، والملموسات باللحم، وتُدرك جميع هذه بذاتها وتحكم عليها؛ وكذلك تُدرك جميع المحسوسات المشتركة بكل واحدة من هذه الآلات، فتُدرك العدد مثلًا باللسان والاذن والعين واللحم والانف. وهي بالجملة واحدة بالموضوع كثيرة بالقول، واحدة بالماهيّة، كثيرة بالآلات [1] ».

ج ـ **النفس المتخيّلة** : هي قوّة تحكم على المحسوسات بعد غيبتها، وهي أتمّ فعلًا عند سكون فعل الحواسّ كما هي الحال في النوم. ويستطيع الانسان بها أن يُركّب أموراً لم يُحسّها بعد في مجملها بل في أجزائها، كأن يتخيّل مثلًا أسداً برأس إنسان. واستكمال هذه القوّة يكون بالآثار الباقية في الحسّ المشترك

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٥٤ – ٥٥ .

عن المحسوسات . وهذه الآثار هي المحرّكة لقوّة التخيّل « حتى يكون لها في هيولى التخيّل وجود اكثر روحانيّة منها في الحسّ المشترك » . وقد وجدت هذه القوّة في الحيوان « من أجل الشوق الذي تكون عنه اذا اقترن الى هذه القوّة الحركة في المكان. وذلك أن بقوّة التخيّل مقترناً بهذا الشوق، يتحرّك الحيوان الى طلب الملذّ، وينفر عن الضارّ .

د — **النفس الناطقة** : هي القوّة التي تدرك المعاني المجرّدة من الهيولى، وتركّب بعضها في بعض، وتحكم ببعضها على البعض الآخر . وهذه القوّة لا توجد إلا في الانسان . واننا سنعود اليها بعد حين بالتفصيل .

هـ — **النفس النزوعيّة** : هي « القوّة التي بها ينزع الحيوان الى الملائم، وينفر عن المؤذي... وهـــذا النزوع ان كان الى المُلِذّ سمّي شوقاً، وان كان الى الانتقام سمّي غضباً، وان كان عن رويّة وفكر سمّي اختياراً وإرادة » . وهذه القوّة هي اللاحقة للمتخيّلة والحسّاسة، وهي توجدُ في الانسان والحيوان .

تلك هي طريق الادراك عند ابن رشد، واننا سنتوقف عند نظريته في النفس الناطقة والعقل لما لها من أهميّة في مذهبه الفلسفيّ، ولما كان لها من أصداء في فلسفة القرون الوسطى .

النفس الناطقة

١ — وجود القوّة الناطقة :

يصل ابن رشد الى البرهان على وجود القوّة الناطقة بتأمّل أنواع الادراك، وهو يرى أنه نوعان : **كلّي وشخصيّ**. أما الادراك الكلي او ادراك الكليّات فهو إدراك المعنى العام مجرّداً من الهيولى ؛ وأما الادراك الشخصيّ فهو إدراك المعنى في هيولى . ولما كان الموضوع في الاول غيره في الثاني، كان لكلٍّ من النّوعين قوّة إدراكيّة مختلفة عن الاخرى . وقد علمنا أنّ القوى التي تُدرك

المعـــاني في هيولى هي قوى الحسّ، وإن لم تقبل تلك المعاني قبولاً هيولانيّاً . وهكذا فنحن لا نستطيع أن نتخيّل المحسوسات مجرّدة من الهيولى . ولما كان الامر كذلك كان لا بُدّ من وجود قوّة أخرى نُدرك بهـــا المعنى الكلّي والماهيّة، هي **قوّة النُّطق** . ومعلوم أن هذه القوّة غير موجودة في الحيوان إذ ليس هو بحاجة إلاّ الى القوى الحسيَّة، « وذلك أنّه لما كانت سلامته إنّما هي أن يتحرّك عن المحسوسات او الى المحسوسات، والمحسوسات إمَّا حاضرة وإمّا غائبة، فبالواجب ما جُعلت له قوَّة الحسّ وقوّة التخيُّل فقط، اذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها غير هذين المعنيين ؛ ولذلك لم تكن هنا قوّة اخرى تدرك المعنى المحسوس غير هاتين القوّتين أو ما يخدمها[1] » .

امّا الانسان فهو بحاجة الى قوّة أخرى، فوق قوى الاحساس، يُدرك بها المعاني مجرّدةً من الهيولى، « ويركّب بعضها الى بعض، ويستنبط بعضها عـن بعض، حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ومِهَن هي نافعة في وجوده، وذلك إمّا من جهة الاضطرار فيه، وإمَّا من جهة الافضل، فالواجب ما جُعلت في الانسان هذه القوّة، أعني قوّة النُّطق » .

٢ ــ أقسامها :

تُقسم القوّة النّاطقة الى قسمين :**قوّة نظريَّة، وقوّة عمليَّة، او عقل نظريّ، وعقل عمليّ** . وذلك بالنّظر الى انّ في الانسان قوّة تُدرك المعاني الموجّهة الى العمل، وقوّة أخرى تُدرك المعاني غـــير الموجّهة الى العمل . والانسان بحاجة ضروريّة الى العقل العمليّ، وهو مشترك لجميع النّاس لا يختلفون فيه إلاّ من جهة الاقلّ او الاكثر ؛ وامّا العقل النظريّ فغير ضروريّ مـن جهة الوجود المحسوس بل من جهة الافضل . قال ابن رشد : « وامَّا القوّة الثانية (اي العقل النظريّ) فيظهر من امرها انّها إلهيّة جدّاً، وانّها انّما توجد في بعض الناس، وهم

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٦٨ وما بعدها .

المقصودون بالعناية في هذا النّوع[١] » . والعقل العمليّ في نظر ابن رشد **فاسد** لانّ معقولاته العمليّة تكون بالتّجربة، والتجربة انما تكون بالاحساس اوّلاً والتخيُّل ثانياً . « واذا كان ذلك كذلك، فهذه المعقولات اذن مضطرّة في وجودها الى الحسّ والتخيّل، فهي ضرورةً حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد التخيل » . والفرق بين الانسان والحيوان في هذه القضيّة انّ الصور الخياليّة التي توجد للحيوان، « كالتسديس الذي يوجد للنّحل، والحياكة التي توجد للعناكب، حاصلة عن الطّبع، ولذلك لا يوجد متصرّفاً فيها، بل إنّما يُدرك منها حيوان حيوان صوراً ما محدودة، وهي الضروريّة في بقائه » . وامّا عند الانسان فهي حاصلة بالفكر والاستنباط .

ولما اظهر ابن رشد انّ العقل العمليّ فاسد، انتقل الى العقل النظريّ ليبحث في طبيعته قصدَ الوصول الى المفارقة التي لم يجدها في العقل الاوّل .

٣ ـ العقل النظريّ :

يرى ابن رشد أنّ المشّائين اختلفوا شديد الاختلاف في قضيّة العقل النظري، ولكي يصل الى حيث يريد بدأ بالمقابلة بين الصور الهيولانيّة والمعقولات، فوجد للصور الهيولانيّة، اي المعاني الشخصيّة، أربع ميزات : أوّلها انّ وجودها تابعٌ لتغيّر في الذات؛ وثانيها أنها متعدّدة بالذات بتعدّد الموضوع ومتكثّرة بتكثّره؛ وثالثها انها مركّبة من شيء يجري منها مجرى الصورة وشيء يجري منها مجرى المادّة؛ ورابعها ان المعقول عنها غير الموجود . اما صور المعقولات فمن ميزاتها أن **وجودها المعقول هو نفس وجودها** ؛ « وان كان المعقول فيها غير الموجود فعلى جهة هي غير الجهة التي بها نقول في سائر الصور انّ الموجود منها غير المعقول . إلا أنه إن كان المعقول منها غير الموجود على أيّ جهة كان، فهي كائنة فاسدة؛ وإن كان المعقول منها هو الموجود فهي ضرورةً مفارقة، أو فيها شيء

(١) نفس المرجع، ص ٦٩ . قال الدكتور الاهواني : «يبدو أن ابن رشد كان يأخذ بهذا الرأي، ولكنه عدل عنه، على الرغم من وجود هذه العبارة في مخطوطة مدريد التي تعبر عن مذهبه الاخير، ولكنه لم يصححها » .

يفارق . إلا أنه ليس يلزم من وضعنا أنّ المعقول يخالف الموجود بجهة غير الجهة التي بها يخالف المعقول من سائر الصور الموجود منها ان تكون مفارقة، إذ كان لم يتبيّن من هذا القول أنه ليس لها نسبة خاصّة الى الهيولى، بل انما يتبيّن من ذلك أنه إن كان لها نسبة فهي غير النسبة التي لتلك الصور[1] » .

ومن ميزات صوَر المعقولات أنّ **إدراكها غير متناهٍ** لانه تجريد للصور من كثرةٍ محدودة، وهذا المجرّد يمكن الحكم به على كثرة غير متناهية . ومن ثمّ « يجب أن يكون هــــذا الفعل لقوّة غير هيولانيّة » . ومن ذلك ايضاً أن **الادراك فيها هو المدرك**، اي ان العقل يعقل ذاته، وليس الامر في الحسّ كذلك. ومن ذلك اخيراً ان **العقل يتزيّد مع الشيخوخة**، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك .

يتضح اذن مما سبق انّ المعقولات عندنا ليست موجودةً دائماً بالفعل، وأنها تحصل بعد الحسّ والتخيّل . «إنه إذ تؤمّل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدّمات التجريبيّة، ظهر أنّا مضطرّون في حصولها لنا أن نُحسّ اولاً، ثمّ نتخيّل، وحينئذٍ يمكننا أخذ الكلّي ؛ ولذلك من فاتته حاسةٌ ما من الحواسّ فاته معقولٌ ما » .

وهكذا فالمعقولات تأتينا **عن طريق الحس والتخيّل**، حتى تلك التي لا ندري متى حصلت ولا كيف حصلت . وابن رشد يُنكر التذكُّر الأفلاطونيّ وأن تكون المعقولات موجودة بالفعل دائماً، وما التذكُّر عنده إلا إدراك لما نسيناه من المعقولات المجرّدة من المحسوس، قال : « وغاية ما نقول في ذلك متى فاتنا منها معقول ما، ثمّ ادركناه، انّ إدراكه تذكّر، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا[2] » . وكذلك يُنكر ابن رشد ان يكون في النفس أوّليات فطريّة تحصل بغير اكتساب كما ذهب الى ذلك ابن سينا .

---

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٧٦ .

(٢) تلخيص كتاب النفس، ص ٨٠ .

ولما كان الامر كذلك كان « بين هذه الكليّات، وخيالات أشخاصها الجزئيّة، إضافة ما بها صارت الكليّات موجودة، اذ كان الكلّي إنما الوجود له، من حيث هو كلّي، بما هو جزئيّ » . والموجود من تلك الكليّات خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط . « وباستناد هذه الكليّات الى خيالات أشخاصها صارت متكثّرة بتكثّرها، وصار معقول الانسان عندي مثلاً غير معقوله عند ارسطو، فان معقوله عندي إنما استند الى خيالات أشخاص غير الاشخاص الذين استند الى خيالاتها معقوله عند أرسطو . وباتصال هذه المعقولات بالصور الخياليّة اتصالاً ذاتيّاً يلحقها النسيان لذهاب الصور الخياليّة، ويلحقنا نحن عندما نفكّر فيها الكلال، ويختلّ إدراك من فسد تخيّله» . وهكذا نرى أنّ معقولاتنا **تابعة لتغيّر**، وأنها **متكثرة بتكثّر موضوعاتها**، لكن على غير الجهة التي تتكثّر بها الصور الشخصيّة، وأنها من ثمّ **ذات هيولى**، وأنها **حادثة فاسدة** .

وليس تلك الهيولى المعقولات إلا مجرّد **استعداد** حادث نستطيع به أن نتصوّر المعقولات وندركها . وهذا ما يسمّونه **العقل الهيولانيّ** . فابن رشد يرى هنا اذن أن العقل الهيولاني هو استعداد مجرّد من الصوَر، ويرى من ثمّ **انّ في المعقولات جزءاً فانياً وجزءاً باقياً** . واننا نرى ابن رشد في هذا الموضوع يقف بين اسكندر الافروديسي وثامسطيوس محاولاً ان يخرج بنظريّة خاصّة متأثرة بهذا وذاك، ومتردّدة بين هذا وذاك، وهو يعتقد انها نظرية ارسطو الحقيقيّة .

ترتكز النظريّة المشّائيّة في العقل على مقارنةٍ أساسيّة بين المعرفة العقليّة والمعرفة الحسيّة . فكما أنّ في الحسّ ثلاثة أشياء : قوّةً قابلة هي القوّة الحساسة، وشيئاً خارج النّفس بالفعل هو المحسوس المُدرك، ومعنىً يحصُل في القوّة الحسّاسة من ذلك الشيء المُدرك ؛ كذلك في العقل ثلاثة أشياء : قوّة قابلة هي **العقل الهيولانيّ**، ومعنى يحصل في هذه القوّة القابلة اي في العقل الهيولانيّ هو **العقل بالملكة**، وشيء ثالث هو صورة تُجرّد من المادّة وهي **عقل بالقوّة** . وهذا الشيء الثالث هو بمثابة المحسوس في الادراك الحسيّ . إلاّ أنّه يوجد بالقوّة خارج

النّفس، اي انّه يحتاج الى تجريد صورته فيما انّ المحسوس يوجد بالفعل خارج القوّة الحسّاسة[1] . وهكذا لا بُدّ للمعرفة العقليّة من معقول وعاقل وعقل ، وهكذا يكون بين العقل والحسّ فرقٌ واحد قائم على أنّ موضوع الحسّ خارج عن النّفس وأمّا موضوع العقل ففي النّفس بعد أن تكون قد جرّدته من المحسوس .

ولمّا كان الامر كذلك كان لا بُدّ من عقلين على الاقلّ : **عقل فعّال** يُحدث فينا المعقولات، **وعقل مُنفعل** يُحدث فيه العقل الفعّال هذه المعقولات ؛ وكان لا بُدّ من النظر في أمور ثلاثة : **العقل المنفعل، والعقل الفعّال، وتأثير الثّاني على الاوّل**، وما ينتج عن ذلك التأثير من عقول، وما يتعلّق به من اعتبارات .

اختلف شُرّاح أرسطو في هل يكون كلٌّ من العقل المنفعل والعقل الفعّال واحداً لجميع الناس، وفي هل يكون العقل المنفعل حادثاً وفاسداً أم يكونُ أزليّاً كالعقل الفعّال. وغير عجيبٍ أن يختلف الشُّراح في مسائل بقي فيها أرسطو غامضاً. وتقسيم العقل الى عقل هيولانيّ، وعقل بالملكة، وعقل فعّال هو لاسكندر الافروديسيّ، لا لأرسطو، وقد اعتمده ابن رشد وراح ينظر في قضيّة المعرفة على أساس هذا التقسيم محاولاً أن يوفّق بين اسكندر وثامسطيوس وغيرهما من مشاهير الشرّاح . والعقل الهيولانيّ في نظر اسكندر هو **العقل بالقوّة في حالة القوّة المحضة** التي يمكن أن تصبح جميع المعقولات . قال اسكندر : « لا أسمّيه ماديّاً لانّه موضوعاً كالمادّة، بل لان في المادّة، كونها مادّة يعني أنّها كلّ شيء بالقوّة » . فهو عنده شبيه بالمادّة لانّه قابل للتّعيين ؛ وهو عنده كسائر قوى النفس مزيج من الاسطقسات الاربعة، ومزيج من الخصائص الاولى للاسطقسات أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة . وهذا العقل الهيولاني هو ايضاً في نظر اسكندر **فاسد بفساد الجسم**، وهو **الخاصّ بالانسان** فيما ان العقل الفعّال يؤثر في الانسان وهو خارج عنه . ونتيجة ذلك كلّه انّ **النفس شيء لا ينفصل**

(١) مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم – ملحق لتلخيص كتاب **النفس** ص ١٢٠ .

عن **الجسم، وهي فاسدة بفساده** . وأمّا العقل بالملكة فهو العقل الهيولانيّ عندما يحصل على الفعل والعلم . والعقل الفعّال هو الذي يُحدث الاتّصال بين العقل والمعقول .

وأما ثامسطيوس فيذهب الى ان العقل **الهيولانيّ أزليّ**، وأنه، كالعقل الفعال، مُفارقٌ للمادّة . والعقل الفعّال أكثر مفارقةً للمادّة من العقل الهيولانيّ. والعقل بالقوّة بالنسبة الى العقل بالفعل **كالمادة الى الصورة تماماً** . والعقل بالملكة شبيه بالجوهر المركّب من المادة والصورة. وهكذا يكون عنده **الحس هيولى التخيّل، والتخيّل هيولى العقل بالقوّة، والعقل بالقوة هيولى العقل بالفعل، والعقل بالفعل وحده صورة محضة**، او هو **صورة الصور**، وكل قوّة اخرى هي مركبة من هيولى وصورة . ويذهب ثامسطيوس الى انّ العقل الفعّال ليس إلهيّاً، بل هو **ما يميز النوع الانسانيّ، هو نحن جميعاً** . فكما أنّ الانسانيّة بالنسبة الى الافراد هي النوع الدائم الذي لا يزول بزوال الافراد، كذلك **العقل الفعّال هو النوع بالنظر الى العقول الفرديّة**، هو الماهيّة العقليّة المشتركة لجميع الناس فيما انّ الإنيّة[١] العقليّة هي اتحاد العقل بالقوّة بالعقل بالفعل .

وأما ابن رشد فينظر الى العقل المنفعل أو الهيولانيّ نظرتين مختلفتين تمام الاختلاف . فهو في نظرته الاولى يرى أنّ **العقل الهيولانيّ فاسد** على مذهب الافروديسيّ ويقدّم على ذلك البراهين والحجج . ومن حججه أنّ المعقولات «تابعة لتغيّر، وانها متكثّرة بتكثّر موضوعاتها، لكن على غير الجهة التي تتكثّر بها الصور الشخصيّه... وأنها **حادثة فاسدة**[٢]» . ولما كانت معقولاتنا حادثة فاسدة كان العقل الذي يتقبّلها فاسداً . وهكذا فكلّ صورة هيولانيّة هي معقولة بالفعل اذا عُقِلت، وإلا فهي معقولة بالقوّة ؛ وكل صورة تكون معقولة فان تعقل فهي هيولانيّة . ومتى كانت الصورة معقولة بالفعل من جهة، وبالقوّة من جهة أخرى وجب ان يكون هنالك عقل متكوّن فاسد تصير به

(١) تقال الماهية للنوع، والانية للفرد .

(٢) تلخيص كتاب النفس، ص ٨٢ .

معقولة بالفعل بعد أن كانت بالقوّة[١]. وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوّة التي يسمّونها العقل الهيولاني أزليّة، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة بالصُّور الخياليّة. وامّا غيرهم ممّن نحا نحوَهُ كابن سينا وغيره، فانّهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون، وهم لا يشعرون انّهم يناقضون، وذلك انّهم يُقرّون أنّ هذه المعقولات موجودة تارةً قوّة، وتارةً فعلاً، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى. ولمّا كان، كما زعموا، لا يلحقها الانفعال الهيولانيّ ... حكموا بذلك على انّ هذه الهيولى ازليّة، وانّ هذه المعقولات ازليّة. ولستُ أدري ما اقولُ في هذا التناقض، فان ما كان بالقوّة، ثم وُجد بالفعل، فهو ضرورةً حادث ... ليت شعري، هذه الهيولى الموجود فيها هذا **الاستعداد** لقبول المعقولات، هل يزعمون أنّها شيء ما بالفعل ام لا ؟ ولا بُدّ لهم من ذلك. فانّ نفس الإمكان والاستعداد الحادث ممّا يحتاج ضرورةً الى موضوع ... واذا كانت شيئاً ما فهي ضرورةً فعل، اذ الموضوع الذي ليس فيه شيء من الفعل اصلاً هي المادّة الاولى. وليس يمكن ان تُفرَض المادّة الاولى هي القابلة لهذه المعقولات. واذا كانت شيئاً ما بالفعل فهي ضرورة إمّا جسم، وإمّا نفس، وإمّا عقل، اذ كان سيظهر فيما بعد انّه ليس هنا وجودٌ رابع.

« وهو ممتنع أن يكون جسماً، ممّا تقدّم من القول في أمر هذه المعقولات. وان فرضناها نفساً فهي ضرورةً كائنة فاسدة. واذا كانت هي فاسدة، **فالاستعداد الذي فيها احرى بالفساد**. واذا لم تكن نفساً ولا جسماً فهي ضرورةً عقل، وهو الذي يظهر من قولهم. لكن ان كانت عقلاً، فهي بالفعل موجودة من نوع ما هي قوّة عليه، وهذا مستحيل. فانّ القوّة والفعل متناقضان. وليس يُنجي من هذا الالزام ان نضع بعض هذه الهيولى قوّة وبعضها فعلاً، فانّ الصُّورة غير منقسمة الوجود في الهيولى اللهمّ الا بالعرَض؛ او يضع واضع أنّ التغيُّر في الجوهر من باب التغيُّر في الكميّة، وهذا مستحيل. فلذلك ما يلزم من يضع هذه المعقولات ازليّة، ألاّ يضع لها الهيولى الاّ عن جهة الاستعارة، فضلاً عن ان

(١) نفس المرجع، ص ٨٣.

يضعها ازليَّة . ولا يحتاج هنا ايضاً الى إدخال محرّك من خارج، هو من نوع المتحرّك على انّه غيره[١] » .

وابن رشد في نظرته الثانية يجعل العقل الهيولاني **أزلياً** ويقول : « إنّ أرسطو ينصّ على انّ العقل الهيولاني ازليّ[٢] » . والذي نلاحظه ان فيلسوفنا لا يتقيّد في كتاباته بمدلول اللفظة، فهو يستعمل اللفظة الواحدة احياناً لمدلولات مختلفة، ولعلّه اراد بالعقل الهيولاني الازلي **العقلَ في النوع الانسانيّ** الذي يبقى وان زال الافراد، متأثّراً بمذهب ثامسطيوس[٣]؛ او لعلّه اراد الاخذ بالتقيّة، وإخفاء فكرته الحقيقيّة في زوال العقل والنفس تحت بعض الاقوال التي يرضى بها اهل الشرع . والذي نستخلصه من كتبه انّه **لا يعتقد بخلود النّفس البشريّة في الافراد**، وان اعتقد بخلود العقل الفعّال الذي هو خارج عن كل فرد من افراد النّاس .

ولما كانت المعقولات أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، كان لا بدّ لها من محرّك يخرجها من القوّة الى الفعل ؛ ولما كان المحرّك يعطي المتحرّك شبه ما في جوهره، وجب ان يكون المحرّك هنا عقلاً، وان يكون غير هيولانيّ، لان الهيولانيّ يحتاج في وجوده الى عقل موجود بالفعل دائماً . وهذا العقل موجود بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن ام لم نعقله، والعقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . فهو اذن **فعل دائم، وصورة محضة، وهو موجود خارج أنفسنا سواء عقلناه ام لم نعقله** . ذلك هو **العقل الفعال** . قال ابن رشد : « إن هذا العقل له فعلان : احدهما من حيث هو مفارق، وهو أن يعقل ذاته، على ما شأن العقول المفارقة أن

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٨٤ — ٨٥ .

(٢) نفس المصدر، ص ٩٠ .

(٣) في « تهافت التهافت » ص ٣٠، يشبه ابن رشد النفس البشرية بالضوء، ويقول: «والنفس هي منقسمة بالعرض، اي بانقسام محلها؛ والنفس اشبه شيء بالضوء . وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الاجسام، كذلك الامر في النفس مع الابدان» . وهكذا نراه يعتقد بنفس الانسانية اي العقل في النوع الانساني الذي يبقى وان زال الافراد . وهكذا يخرج تمام الخروج عن تعاليم الاسلام فيما يتعلق بالخلود، وبالعقاب والثواب وما الى ذلك .

تكون عليه من عقلها ذواتها، وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة ؛ والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، أعني يصيّرها من القوة الى الفعل » .

بقي أن نوضح كيف يؤثر العقل الفعّال في العقل الهيولانيّ . وقد عرفنا ان عمل العقل الفعال هو كعمل الشمس المشعّة على جميع الكائنات التي تتقبّل أنوارها كلٌّ بحسب تكوينه وقابليّته . وهـــو يشعّ على النفس البشرية صوراً كليّة، **ويكون للعقل الهيولاني كما يكون النور للبصر** ؛ وكما انّ العين لا تبصر الالوان الاّ اذا نقلها النور من الوان بالقوّة الى الوان بالفعل، كذلك العقل الهيولاني لا يعقل الصور المتخيّلة إلا اذا صارت معقولةً بالفعل بواسطة نور العقل الفعّال . وهكذا يتصل العقل البشريّ بالعقل الفعّال .

٤ ــ اتصال العقل البشري بالعقل الفعّال :

تناول ابن رشد هذه القضيّة كما تناولها قبله ابن باجّة وابن طفيل . وقد بدأ بتلخيص رسالة ابن الصايغ التي اوضحنا فحواها فيما سبق، وأثبت انّ الاتصال ممكن على هذه الارض، واراد ان يوضح طريقته . ومن اجل ذلك تتبّع مختلف الطرق التي قدّمها الفلاسفة ووجدها ترجع الى اثنتين : **طريق الادراك العقليّ**، **وطريق الحدْس الصوفي** . ويلاحظ ابن رشد أن الاتصال الذي ذكره الفلاسفة من قبله هو «**بالجملة موهبة إلهية**»، إذ « يكون هذا الوجود مبايناً للوجود الذي يخصُّ الانسان بما هو إنسان، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت، وبالجملة من تعطُّل الافعال الطبيعيّة، ما يوجد حتى يقال : إنه قد عرّج بارواحهم[١] » .

ويرى ابن رشد من ثمّ ان طريق الصوفيّة غير صحيحة، لانّ الوصول الى هذه الحال يقتضي معرفة العلوم النظرية . واما الصوفيّة، في نظر فيلسوفنا، فانهم « يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الادراك، وذلك كاجتماع القوى الثلاث،

---

(١) تلخيص كتاب النفس، ص ٩٥ .

وغير ذلك من الامور التي اعطيت أسبابها في كتاب الحس والمحسوس . ووجه شبهها بها ما يعتري فيها من تعطيل الحواس، وإبعاد سائر قوى النفس . ولذلك كانت هذه الحال **كأنها كمال إلهي للانسان،** فانّ الكمال الطبيعيّ إنما هو ان يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عُدّدت في كتاب البرهان[١] » . **وما لم يكن كمالاً طبيعيّاً لم يكن كمالاً انسانياً** . قال ابن رشد : « لو كان كمالاً طبيعيّاً لكانت سائر قوى النفس والمعقولات الهيولانيّة لها مدخل ما في وجود ذلك الكمال، على ما من شأنه ان يكون الاشياء التي قبل الغاية لها مدخل في وجود الغاية، فيكون الكمال هيولانيّاً، يوجد بوجودها، وذلك مستحيل، او تكون الطبيعة قد صنعت باطلاً، بان أعدّت أشياء نحو غاية ما، شأن تلك الغاية ان توجد دون تلك الاشياء[٢] » .

وكذلك رأى ابن رشد انّ ابا بكر بن الصايغ وصل في آخر امره الى جعل الاتصال من مواهب الله، فوقع في ما وقع فيه الصوفيّة من الخروج عن النظام الطبيعي المعقول .

وخلاصة القول ان ابن رشد يرى طريقين للاتصال ذكرها الاهوانيّ بقوله : « جملة القول للاتصال طريقان : صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات، ثمّ الصور الهيولانيّة، ثمّ الصور الخياليّة، ثمّ الصور المعقولة . فاذا حصل في العقل هذه المعقولات سمّي ذلك اتصالاً، اي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعلٌ محض. وهذا الطريق ميسور لكل إنسان. والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهيّة لا تتيسّر لكل إنسان، بل لاصناف السعداء فقط . وهذا تفسير ما ذكره من قبل من انّ القوّة النظرية إلهيّة جدّاً ... وابن رشد يُنكر الطريق الثاني، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الاول[٣] » .

(١) نفس المرجع، ص ٩٥ .
(٢) نفس المرجع، ص ٩٤ .
(٣) الاهواني، ص ٦٠ .

٣ ـ الفلسفة الإلهيّة

نثر ابنُ رشد فلسفته الالهيّة في مختلف كتُبه، وقد عرض لها عرضاً مُسهَباً في كتاب «تهافت التهافت» وفي «الكشف عن مناهج الادلّة» وذلك بطريقةٍ جدليّة يَهدِفُ من ورائها الى تمكين نظريّته الاساسيّة أعني التّوفيق بين الحكمة والشّريعة. وفلسفته الإلهيّة تدور بنوع خاصّ حول وجود الله، وصفاته، وعلاقته بالعالم. فبعد ان اثبت في «فصل المقال» انّ الشّريعة قسمان: ظاهر ومؤوّل؛ وانّ الظّاهر منها فرضُ الجمهور، والمؤوّل فرض العلماء؛ اراد في «الكشف عن مناهج الادلّة» ان يَفحص عن «الظّاهر من العقائد التي قصد الشّرع حملَ الجمهور عليها» لان الناس قد اضطربوا في ذلك وقامت بينهم فِرَقٌ ضلّت واضلّت؛ وراح في «تهافت التهافت» يردُّ على الغزّالي في ما نقض به اقوال الفلاسفة ولا سيّما في شأن القضايا الالهيّة.

يَستعرض ابن رُشد الفِرق المختلفة التي ظهرت في الاسلام، واضطربت في تفهُّم الشّرع، ويرى أنّ أشهرها أربع: **الاشعريّة، والمعتزلة، والباطنيّة، والحَشويّة**. «وكلّ هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقاداتٍ مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشّرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا انّها الشّريعة الاولى التي قصد بالحمل عليها جميع النّاس، وانّ من زاغ عنها فهو إمّا كافر، وإمّا مبتدع[1]». والسّبب في ذلك كلّه أنّهم عدلوا عن مقصد الشّارع، فلم يفهموا ذلك المقصد عينه. وامّا الغزالي، فهو في نظر ابن رشد، قد حشا كتابه «تهافت الفلاسفة» بالسفسطة، وقصّر في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان، وعن فهم الحكمة نفسها. «فتعرُّض ابي حامد الى مثل هذه الاشياء (من آراء الفلاسفة) هذا النّحو من التعرُّض لا يليق بمثله. فانّه لا يخلو من أمرين: إمّا أنّه فهمَ هذه الاشياء على حقائقها، فساقها ههنا على غير حقائقها وذلك من فعل الشّرار، وإمّا أنّه لم يفهمها على حقيقتها فتعرّض الى القول فيما لم يُحط به علماً وذلك من فعل الجُهّال؛ والرّجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين. ولكن لا

(١) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٤١.

بُدّ للجواد من كبوة، فكبوة ابي حامد هي في وضعه هذا الكتاب، ولعلّه اضطُرّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه[١] » . أي مُراعاةً للاحوال وعقليّات النّاس .

واممّا الحشويّة فقد قالوا إنّ طريقة معرفة الله هي **السمع دون العقل**، والايمان هو ان يسمع الانسان ما قاله صاحب الشرع ويؤمن به دون أن يحاول تأويله . وهذه الفرقة مع ظاهر الشرع، و « الظاهر من امرها انها مقصّرة عن مقصود الشرع » الذي دعا الناس الى التصديق بوجود الباري بادلّة عقليّة، كما في قوله : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم[٢] » .

واممّا الاشعرية فقالوا : **لا يكون التصديق بوجود الله إلا بالعقل**، وقد سلكوا في البرهان على ذلك **طريقاً غير شرعية**، لانهم بنَوا حدوث العالم على تركيبه من أجزاء لا تتجزّأ، وقالوا إنّ الجزء الذي لا يتجزأ محدَث . فاذا فرضنا انّ العالم محدَث يلزم ان يكون له فاعل محدث، وهذا يحتاج الى فاعل آخر، وهكذا الى ما لا نهاية له . واذا فرضنا انه أزليّ وجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليّاً فتكون المفعولات أزلية .

يقول المتكلمون في جواب هذا : « إن الفعل الحادث كان بارادة قديمة »، فيُجيب ابن رشد انّ هذا القول مردود لانّ الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول؛ واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً، ولا فرق في ان تكون الإرادة قديمة او حادثة، لان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة، ولانّ الارادة شرط الفعل لا الفعل .

وهكذا فالطرق التي سلكها الاشاعرة في إثبات حدوث العالم لا يفهمها العامة ولا يرضى بها الفلاسفة، لانها جدليّة لا برهانيّة . ومن ثمّ **فطرق الاشعرية ليست**

---

(١) تهافت التهافت، ص ٠٠ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١ .

طرُقاً نظريّة برهانيّة ولا طرُقاً شرعيّة يقينيّة، «وذلك ظاهر لمن تأمّل اجناس الادلّة المنبّهة في الكتاب العزيز على المعنى، اعني بمعرفة وجود الصانع، وذلك انّ الطرق الشرعيّة اذا تؤمّلت وُجدت في الاكثر قد جمعت وصفين: احدهما ان تكون يقينيّة؛ والثاني ان تكون بسيطة غير مركبة – اعني قليلة المقدّمات – فتكون نتائجها بسيطة غير مركبة – أعني قليلة المقدّمات – فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الأوَل[1]».

وأما المعتزلة فيعترف ابن رشد انه يجهل طرقها في ما هو بصدده، ويقول: «انه لم يصل الينا في هذه الجزيرة (يعني الاندلس) من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية[2]».

وكذلك يذكر ابن رشد الصوفيّة، ويرى أنّ طرُقهم في النظر ليست طرُقاً نظريّة – أعني مركّبة من مقدّمات وأقيسة – وإنّما «يزعمون أنّ المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيءٌ يُلقى في النّفس عند تجريدها من العوارض الشهوانيّة، وإقبالها بالفكرة على المطلوب[3]». وهذه الطريقة ليست عامّة للناس بما هم ناس، اي بما هم عاقلون موجّهون الى النّظر، وهي من جهة اخرى تخالف الشرع في كونه يدعو الى النّظر والاعتبار.

١ – إثبات وجود الله:

بعد ما بيّن ابو الوليد ضعف طرُق الفِرَق والمتكلّمين، راح يبحث عن **طريقة شرعيّة** لإثبات وجود الله، فوجدها في الكتاب العزيز، ورأى أنّها تنحصر في نوعين: يُسمّي الاوّل منها **دليل العناية**، والثاني **دليل الاختراع**. ويستقرىء الآيات القرآنيّة، فيجدها على ثلاثة أنواع: إمّا آيات تتضمّن التّنبيه على دلالة

(١) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٦٢–٦٣.
(٢) نفس المرجع، ص ٦٤–٦٥.
(٣) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٦٣.

العناية، واما آيات تتضمّن التّنبيه على دلالة الاختراع، وإمّا آيات تجمع الامرين من الدّلالة جميعاً . وهذان الدّليلان، في نظر ابن رشد، يوافقان العامّة والفلاسفة، وتفهمها العامّة ويرضى بها الفلاسفة؛ وهما شرعيّان يقينيّان . ولا يختلف فيهما الفلاسفة والعامّة إلاّ في كميّة المعرفة، أي في ان الفلاسفة يتفوّقون على العامّة في عدد الاشياء المعروفة، وفي عمق المعرفة؛ فيقتصر الجمهور «من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدرَك بالمعرفة الاولى المبنيّة على علم الحسّ؛ وامّا العلماء فيزيدون على ما يُدرك من هذه الاشياء بالحسّ ما يُدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع[1] » .

اما **دليل العناية** فهو القائم على **غائيّة الاشياء** بالنسبة الى الانسان . قال ابن رشد : هو «طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات لاجلها» . وهذه «الطّريقة تنبني على أصلين : احدهما أنّ جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والاصل الثاني انّ هذه الموافقة هي ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مُريد، إذ ليس يُمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتّفاق[2] » . وكما أنّ جميع الكائنات موافقة للانسان كذلك جميع الاعضاء في البَدَن موافقة لوجوده . «لذلك وجب على مـــن اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامّة أن يفحص عن منافع الموجودات[3] » .

وأما **دليل الاختراع** فقائم على «مـــا يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسيّة والعقل» . ويدخل في هذا الدليل وجود الحيوان والنبات والسماء وحركتها . فإنا نرى أجساماً جماديّة، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أنّ ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها، وهـــو الله . والسماوات مأمورة بالعناية ومسخّرة لنا . والمسخّر المأمور

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٩ .
(٢) نفس المرجع، ص ٦٥ .
(٣) نفس المرجع، ص ٦٦ .

مخترَع من قِبَل غيره ضرورةً . وكل مخترَع له مختِرع . ومن ثمَّ فللموجودات فاعل مختِرع . « لذلك كان واجباً على من أراد معرفـــة الله حقَّ المعرفة، أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقيّ في جميع الموجودات[١] » .

وابن رشد يقدّم هذين الدليلين في اقتصاد، وكأني به يقدمهما مجاراةً للشرع، ويجعلهما طريقاً للحكيم الى التعمق في العلوم الإلهيّة . والدليل القاطع على وجود الله في نظره هـــو الدليل الذي يجعله معلمه أرسطو فوق كل دليل، أعني دليل **المحرِّك الاول** . فالحركة قديمة . قال ابن رشد في تهافت التهافت : « الحركة انما يُفهم من معنى القِدَم فيها أنها لا أوّل لها ولا آخر، وهو الذي يُفهم من ثبوتها فانّ الحركة ليست ثابتة وإنما هي متغيّرة » . وقال في الكتاب نفسه : «وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي الى الحركة في المكان، ووجدوا الحركة في المكان ترتقي الى متحرِّك من ذاته عن محرِّك أوّل غير متحرِّك اصلًا لا بالذات ولا بالعرض » . وقال : « كل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرِّك بالذات لا بالعرض، وهو الذي يوجَد مع كل متحرِّك في حين ما يتحرَّك ؛ وأما كون محرِّك قبل محرِّك مثل إنسان يولد إنساناً فذلك بالعرَض لا بالذات » . وإننا سنوضح فيما بعد كيف يفهم ابن رشد العالم في قِدَمه، وكيف يتحرَّك . وهكذا فلكلّ متحرِّك محرِّك ؛ « ويلزم ان يكون هذا المحرِّك الاول أزليّاً وإلا لم يكن أوّلا » .

وهنا يجدر بنا ان نرجع الى كتاب « تهافت التهافت » لنرى كيف ردّ ابن رشد على الغزالي في مهاجمته الفلاسفة واتّهامهم بالعجز عن الاستدلال على وجود صانع العالم، وبتكفيرهم وردّ اقوالهم الى الدهرية . قال أبو حامد : الناس فئتان : **أهل الحقّ** الذين رأوا انّ **العالم حادث**، وأنّ الحادث لا يوجد بنفسه **ولا بدّ له من صانع** ؛ وهذا الصانع بمعنى العلة والمبدإ، وهو الله الذي لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره... **وفئة الدهرية** الذين رأوا أن **العالم قديم ولم يثبتوا له صانعاً**.

(١) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٦٦–٦٧ .

والفلاسفة قالوا **بقِدم العالم وأثبتوا له صانعاً**، وفي ذلك تناقض بيّن، ومن ثمّ فمرجعهم الى الدهريّة .

فردّ عليه ابن رشد بقوله : **العالم حادث عن فاعل قديم وفعل قديم** اي لا اول له ولا آخر ؛ وذلك ان العالم وجوده بالحركة، والحركة فعل الفاعل، وكل فعل لا بدّ له من فاعل موجود بوجوده، و « العالم فعل او شيء وجوده تابع لفعل، وكل فعل لا بدّ له من فاعل موجود بوجوده، فانتجوا (اي الفلاسفة) من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده ؛ فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً قال العالم حادث عن فاعل قديم، ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً وفعله قديم اي لا اول له ولا آخر، لا انه موجود قديم بذاته[1] » . وهكذا فالفلاسفة عندما أثبتوا قِدَم العالم أثبتوا **الصانع القديم بذاته** ولم يكونوا من الدهريّة في شيء . ثم يتناول ابنُ رشد اقوال الغزالي في العلة والمعلول، ويبيّن له تخليطه لكونه لم يميّز بين العلل وهي اربعة، ولم يكن من ثمّ ردّه على الفلاسفة صائباً لما فيه من احتمال كلٍّ من هذه العلل في شأن الله تعالى مبدأ الوجود، فهو إذن باطل .

ويعيد ابو حامد الكرّة على الفلاسفة ويبيّن لهم أنّ قولهم بالعلة للعالم باطل، اذ إنّ العالم في عرفهم قديم، وانما العلة للحوادث، وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما يحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السماوات والعناصر الاربعة وهي قديمة، وما يتبدّل عليها من الصور بالامتزاجات والاستحالات ويحدث النفوس الانسانيّة والحيوانيّة والنباتيّة تنتهي علله الى الحركة الدوريّة التي هي قديمة .

فيجيب ابن رشد ان الجسم عندهم سواء كان محدَثاً او قديماً **ليس مستقلاً في الوجود بنفسه**... وبعد ذلك راح ابن رشد يوضح للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود وممكن الوجود . « اذا فُهم من واجب الوجود

(١) تهافت التهافت، ص ٢٦٥ .

الموجود الضروري، ومن الممكن الممكن الحقيقي، افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له[١] » .

٢ ـ صفات الله :

بعد ان برهن ابن رشد على وجود الله راح ينظر في طبيعته وصفاته . امّا الطبيعة فيمكننا ان نضيفها الى الله بمعنى انها « كلّ قوّة تفعل فعلاً عقليّاً اي جارياً مجرى الترتيب والنظام الذي في الاشياء العقليّة[٢] » . وهذه الطّبيعة في الله **لا تختلف عن جوهره**؛ والله في جوهره **واحد**، والوحدة من أخصّ ما فيه لأن « الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب ان يكون واحداً[٣] »؛ ولأنّه يمتنع أن يكون إلهان فعلهما واحد كما يمتنع أن يكون عن فاعلَين من نوع واحد فعلٌ واحد[٤] . فالفعل الواحد إنّما يوجد عن واحد . والله ليس بساكن ولا متحرّك، ومن ثَم فلا يمكن أن تُضاف اليه الطبيعة بمعنى انها مبدأ الحركة والسكون . والله في ذاته **بسيط** اي غير مركّب لان التركيب لا يكون إلاّ في المادّة موطن النقص وموطن التغيُّر، والله منزّه عن الانفعال والتغيُّر لانّه فعل محض . والله على كل حال **واجب الوجود** : « قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة إيجابيّة لازمة عن طبيعة ليس لها علّة أصلاً لا فاعلة من خارج ولا هي جزءٌ منه[٥] » . **والوجود في البسيط هو نفس الماهيّة** . وهكذا لا نستطيع ان نحدّد الله بالنّوع والفصل اذ لا نوع له، وكل ما نستطيع ان نقوله هو ان الله « واجب الوجود »، وانه « الفعل المحض » وما الى ذلك . قال ابن رشد : « امّا قولهم ان الاوّل لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، فان كان اراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حقّ، وكذلك الفصل المقول بتواطؤ، لانّ كل ما هذا صفته فهو

(١) تهافت التهافت، ص ٤١٨ .

(٢) تهافت التهافت، ص ٤٧٣ .

(٣) تهافت التهافت، ص ٣٨٨ .

(٤) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٧١ .

(٥) تهافت التهافت، ص ٣٩٩ .

مركّب من صورة عامّة وخاصّة، وهذا هو الذي يوجد له الحدّ؛ وأمّا ان عُني بالجنس المقول بتشكيك اعني بتقديم وتأخير، فقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً او الشيء او الهويّة أو الذات وقد يكون له حدّ من هذا النوع من الحدود، فانّ أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حدّ النفس انّها استكمال لجسم طبيعيّ آليّ، ومثل ما قيل في حدّ الجوهر انّه الموجود لا في موضوع؛ لكن ليس تكفي هذه الحدود في معرفة الشيء، وانّما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى كل واحد ممّا يدخل تحت امثال الحدود هذه والى تصوّره بما يخصّه [1] ».

هذه النظرات المختلفة في ذات الله وصفات ذاته ينثرها ابن رشد في مختلف كتبه، ولا سيا « تهافت التهافت »، وهي كما لا يخفى حقائق فلسفيّة. والذي يهمنا في هذا الباب هو تلك الصّفات التي اثبتها الشرع لله تعالى، والتي كانت موضوع جدال بين علماء الكلام وعلماء الاعتزال وغيرهم. وقد اراد ابن رشد أن يعرض لها في محاولةِ توفيقه بين الحكمة والشّريعة. وانّنا نرجع اليه في « الكشف عن مناهج الأدلّة » ثم في « تهافُت التهافت » لنقف على آرائه في هذا الموضوع.

يستعرض ابن رشد في « الكشف عن مناهج الادلة » آراء الاشعريّة والمعتزلة وغيرهم في شأن الصفات الألهية، ويرى أنّ الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنويّة، اي صفات توصف بها الذات لمعنى قائم فيها، وهي من ثمّ صفات زائـــدة على الذات؛ « ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسماً، لانه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم، وذلك ان الذات لا بدّ ان يقولوا انها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، او يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة ». ويرى ان المعتزلة يقولون ان الذات والصفات شيء واحد وذلك أمر « بعيد عن المعارف الاول، بل يُظن انه مضادّ لها؛ وذلك انّه يُظنّ انّ من المعارف الأول ان العلم يجب ان يكون غير العالِم، وانّه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالِم، إلاّ لو جاز أن يكون أحد المضافَين قرينة، مثل ان يكون الاب والابن معنى واحداً بعينه. فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور،

---

(١) تهافت التهافت، ص ٣٦٩.

والتصريح به بدعة» . ويرى ابن رشد ان الحشوية تتمسك بحرفية الشرع وتخرج بذلك عن المعقول .

يحصر ابن رشد الاوصاف التي صرّح بها الكتاب في سبعة هي : **العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام** . وهذه الصفات هي في الله قديمة، كما ان الكلام قديم، والقرآن الذي هو كلام الله قديم، امّا اللفظ الدالّ على هذا الكلام فمخلوق، وامّا الحروف التي هي في المصحف فمن صنع الانسان . وقد خطّأ المعتزلة في انّهم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط لذلك قالوا انّ القرآن مخلوق .

وامّا صفتا السّمع والبصر فقد أثبتهما الشّرع لله تعالى « من قِبَل أنّ السّمع والبصر يختصّان بمعانٍ مُدركة في الموجودات ليس يُدركها العقل؛ ولمّا كان الصانع من شرطه ان يكون مدركاً لكلّ ما في المصنوع وجب ان يكون له هذان الادراكان، فواجب ان يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع، اذ هي مصنوعات له » .

يستعرض ابن رشد بعض آراء الفِرَق، ويبيّن مواطن الضّعف فيها ثم يعمد الى الشرع ويلخّص ما فيه من اوصاف، وهذه الاوصاف تفهمها العامّة على حسب منطوق الشرع وأما الفيلسوف ابن رشد فيفهمها كما يفسّرها في « تهافت التهافت » وفي مواضع اخرى من مؤلفاته، واليك خلاصة آرائه .

علم الله :

لقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة على علم الله في قوله : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[1] » . « ووجه الدلالة أنّ المصنوع يدلُّ من جهة الترتيب الذي في اجزائه، أعني كون صُنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن

(١) سورة الملك، الآية ١٤ .

صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب ان يكون عالماً به[١] » . وهذه الصفة هي صفة قديمة، لانه لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقتاً ما .

فالله عقل لانّ كل شيء ليس قائماً في مادّة هو علم وعقل[٢] ؛ ولما كان الله هو الكمال كان عقلاً كاملاً . وهو عقل بالفعل ومعقول بالفعل، وهو يعقل نفسه، ويعقل الموجودات كلها . وقد حمل الغزالي في هذا الباب حملة شنيعة، فقال : زعم ابن سينا وسائر المحققين « انّ الاول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه، ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلاً كليّاً لا جزئيّاً، اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه إلا عقل واحد ثمّ لا يعقل ما يصدر منه، ومعلوله عقل، ويفيض منه عقل ونفس فلك وجِرم فلك، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث، وعلته ومبدأه لا يعقل إلا نفسه، فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها إلا واحد، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور، والاوّل ما عقل إلا نفسه، وهذا عقل نفسه ونفس المبدإ ونفس المعلولات... وقد قرّبوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبرَ له بما يجري في العالم[٣]... ويزعم ابن سينا انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلّي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيّات التي يوجب تجدُّد الإحاطة بها تغيُّراً في ذات العالم[٤]... » .

تلك هي القضيّة الشائكة التي حاول ابن رشد ان يوضح معالمها في عدّة مؤلفات، ولاسيما «تهافت التهافت»، وقد واجه فيها المتكلمين، والغزّالي، وابن سينا نفسه، وحاول ان يتخذ موقفاً خاصّاً يبتعد فيه عن الضعف الذي ظهر له في موقف الشيخ الرئيس، وعن تخرُّصات المتكلمين والإمام الغزالي .

فالله، في نظره، يعقل الموجودات عقلاً لا كليّاً ولا جزئيّاً، لانّ العلم الكلّي هو علم بالقوّة لاشخاص موجودة بالفعل، وهذا نقص في المعرفة ؛ والعلم الجزئيّ

(١) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٧٧ .
(٢) تهافت التهافت، ص ٣٣٨ .
(٣) تهافت التهافت، ص ٢٠٦ .
(٤) نفس المصدر، ص ٣٣٤-٣٣٥ .

هو علم لجزئيّات غير متناهية لا يحدّها ذلك العلم . وهذا ايضاً نقص في معرفة الله الكاملة . « ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أنّ علمه (تعالى) **هو أشبه بالعلم الشخصيّ منه بالعلم الكليّ، وان كان لا كلياً ولا شخصياً** . ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه (لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الارض[1]) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى[2] » .

ولكي يجلو ابن رشد هذه القضية يتساءل قائلًا : « إن كانت هذه كلّها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها، أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد[3] » وهو يجيب على ذلك فيبسط المشكلة بسطاً نهائيّاً ويحلّها حلاً نهائيّاً، فيقول : « إن قلنا إنّها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد، لزم ان يكون العلم القديم متغيّراً، وأن يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علمٌ زائد، وذلك مستحيلٌ على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين، قيل فهل هي في نفسها – أعني الموجودات الحادثة – قبل ان توجد كما هي حين وُجدت ؟ فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وُجدت، وإلاّ كان الموجود والمعدوم واحداً[4] » .

ولما كان العلم الحقيقيّ هو معرفة الوجود على ما هو عليه كان اذا اختلف الشيء في نفسه اختلف العلم به، وإلا فقد عُلم على غير ما هو عليه . وممّا لا شك فيه انّه من المستحيل أن يختلف العلم القديم في نفسه او ان تكون الحادثات غير معلومة له . وقد حاول المتكلّمون والغزّالي ان يفسّروا الامر على هواهم . فقال المتكلّمون انّه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه، في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصّفات المختصّة بوجود موجود . فأجاب ابن رشد ناقضاً

---

(١) سورة سبأ، الآية ٣ .

(٢) تهافت التهافت، ص ٣٤٥ – ٣٤٦ . وطالع فصل المقال، ص ١٩ – ٢٠ .

(٣) ضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها ابو الوليد في « فصل المقال »، ص ٣٦ .

(٤) نفس المرجع، ص ٣٧ .

رأيهم : « اذا وُجدت فهل حدث هنالك تغيُّر او لم يحدث ؟ وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود . فان قالوا لم يحدث فقد كابروا ؛ وإن قالوا حدث هنالك تغيُّر قيل لهم : فهل حدوث هذا التّغيير معلوم للعلم القديم أم لا ، فيلزم الشكّ المتقدّم[1] » . وزعم ابو حامد[2] أنّ العلم والمعلوم من المُضاف ؛ وكما انّه قد يتغيّر احد المضافَين ولا يتغيّر المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه ان يعرض للأشياء في علم الله سبحانه ، اعني ان يتغيّر في انفسها ولا يتغيّر علمه سبحانه بها ؛ ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يَمنة زيد ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغيّر في نفسه . فيرى ابن رشد ان هذا الكلام غير مُقنع لانّ « الإضافة قد تغيّرت في نفسها ، وذلك ان الإضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة ، وانّما الذي لم يتغيّر هو موضوع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد . واذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الاضافة ، فقد يجب أن تتغيّر عند تغيُّر المعلوم ، كما تتغيّر إضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيّرها » .

وأما الحلّ الذي يقدّمه فيلسوفنا فهو أنّ الغلط قائم في قياس العلم القديم على العلم المحدث . فوجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا فيما **ان العلم القديم هو علة وسبب للموجود** . « فلو كان اذا وُجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدَث ، للَزِم ان يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له . فاذاً واجب ان لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث في العلم المحدَث ... » وهكذا فالله عالم بالاشياء « **لانّ صدورها عنه ، انما هو من جهة انه عالم** لا من جهة انه موجود فقط ، او موجود بصفة كذا ، بل من جهة انه عالم[3] » . وهو غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدَث بل **بالعلم القديم** .

واذا كان الله الواحد عالماً بالاشياء بعلم قديم أفلا يُدخل فيه هذا العلم بالمتعدّد تعدّداً ؟ قال ابو الوليد : « **ليس تعدُّد المعلومات في العلم الازليّ كتعدُّدها في**

(١) نفس المرجع ، ص ٣٧ .
(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٤٥٩ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٣٨–٣٩ ، وفصل المقال ، ص ٣٨–٣٩ .

العلم الانساني"، وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدُّد" من وجهين: احدهما من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدُّد المكاني"؛ والتعدُّد الثاني تعدُّدها في انفسها في العقل منا، أعني التعدُّد الذي يلحق الجنس الاول كأنك قلت الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته، فان العقل منا هو واحد من جهة الامر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم، وهو يتعدَّد بتعدُّد الانواع. وهو بيّن انه اذا نزّهنا العلم الازلي" عن معنى الكلي انه يرتفع هذا التعدُّد، ويبقى هنالك تعـدُّد ليس شأن العقل منا ادراكه إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الازلي"، وذلك مستحيل، ولذلك أصدق ما قال القوم ان للعقول حدّاً تقف عنده لا تتعدّاه، وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم[1] ». لقد امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض، وان وُجد هٰهنا علم تتّحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء. « واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه، لكنّ تكييف هذا المعنى وتصوّره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني، لانــه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري سبحانه وذلك مستحيل[2] ».

ارادة الله وقدرته — قِدَم العالم:

الإرادة والقدرة في الله ظاهر" وجودهما من صدور العالم عنه[3]. ويرى ابن رشد بدعةً في أن يقال إنّ الله تعالى مُريد للامور المحدثة بارادة قديمة. والقضيّة شائكة كانت موضوع جدالٍ عنيف في تاريخ الديانات. وذلك ان ارسطو قال بقِدَم العالم، وقد تبعه في ذلك الفلاسفة المشّاؤون، والديانات السماويّة تقول بخلق العالم في زمان. وقد اتّبع الفلاسفة العرب رأي أرسطو فقام في وجههم المتكلمون، وهاجمهم الغزّالي مهاجمةً أراد ابن رشد ان يردّها في تهافته. وقد أردنا ان

(١) تهافت التهافت، ص ٣٤٣–٣٤٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٤٥.

(٣) الكشف عن مناهج الادلة، ص ٧٩ — تهافت التهافت، ص ٤٤٩.

نجعل هذه القضيّة هنا استنادا الى كتاب « الكشف عن مناهج الادلة »، ولانّ مرجعها الى ارادة الله وقدرته .

ذهب ابن رشد الى انّ العالم قديم . وقبل أن يخوض في الموضوع بيّن انّ الطرق الشرعيّة التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أنّ العالم مخلوق له هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه ولاسيا الانسان . ولما كان الجمهور لا يستطيعون ان يتصوّروا ما ليس له مثال في الشاهد، اخبر تعالى انه خلق العالم في زمان وأنه خلقه من شيء، فقال : « وكان عرشه على الماء[1] » — « انّ ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة أيام[2] » — « ثم استوى الى السماء وهي دخان[3] »... ورأى ابن رشد انه يجب عدم تأويل شيء من هذا للجمهور، وان المتكلمين صرّحوا بذلك فضلّوا وأضلّوا « فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة » . والشرع لم يصرّح في لفظه بمعنى الحدوث الذي في الشاهد، وان جاء فيه التمثيل مطابقاً لذلك المعنى، تنبيهاً منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، « وإنما أُطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الالفاظ تصلح لتصوّر المعنَيَيْن اعني لتصوّر الحدوث الذي في الشاهد، وتصوُّر الحدوث الذي ادّى اليه البرهان عند العلماء في الغائب[4] » .

وهنا يعرض ابن رشد للمتكلّمين ولا سيّما الاشاعرة والغزالي فينقض آراءهم ويبسط نظرته المشّائيّة في كثير من الجدَل والتّفصيل . وخلاصة القول أنّهم « لمّا صرّحوا أنّ الله مريد بارادة قديمة، ووضعوا أن العالم مُحدَث، قيل لهم : كيف يكون مُراد حادث عن إرادة قديمة ؟ فقالوا انّ الارادة القديمة تعلّقت بإيجاده في وقتٍ مخصوص، وهو الوقت الذي وُجد فيه . فقيل لهم : ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدَث في وقت عدَمه هي بعينها نسبته منه في وقت ايجاده،

---

(١) سورة هود، الآية ٧ .
(٢) سورة الاعراف، الآية ٥٣ .
(٣) سورة حم السجدة، الآية ١١ .
(٤) الكشف عن مناهج الادلة، ص ١١٩ — ١٢١ .

فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره، إذا لم يتعلّق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم؛ وإن كانت مختلفة فهنالك ارادة حادثة ضرورة، وإلاّ وجب أن يكون مفعول محدَث عن فعل قديم، فانّه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الإرادة. وذلك أنّه يُقال لهم: اذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد، هل وُجد بفعل قديم او بفعل مُحدَث؟ فان قالوا بفعل قديم فقد جوّزوا وجود الحدَث بفعل قديم؛ وإن قالوا بفعل محدَث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدَثة. فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا مُحالاً، فانّ الارادة هي سبب الفعل في المُريد؛ ولو كان المُريد اذا أراد شيئاً ما، في وقتٍ ما، وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدّمة، لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل. وأيضاً فقد يُظنّ انّه ان كان واجباً ان يكون عن الارادة الحادثة فقد **يجب ان يكون عن الارادة القديمة مُراد قديم**، وإلاّ كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل[1] ».

وفي « تهافت التّهافت » يحجّ ابن رشد خصمه الغزّالي بثلاثة ادلّة على قِدَم العالم أحدها قائم على معنى **الحركة**، والثاني على معنى **الزّمان**، والثالث على معنى **الإمكان**.

١ — أمّا الدّليل الاوّل فمرجعه الى انه **اذا كان الله قديماً فالعالم الذي هو صُنعه قديمٌ ايضاً**. وقد تبنّى الغزّالي في ذلك نظريّة الاشعريّة القائلة بارادة قديمة اقتضت وجود العالم في الوقت الذي وُجد فيه، فكان العالم مُحدثاً بارادة قديمة. وحسب انّه بانتقاله من المريد الى الارادة القديمة قد نقض ادلّة الفلاسفة الذين قالوا انّ الحادث موجَب ومسبَّب، وانّه « كما يستحيل حادث بغير مسبّب وموجب يستحيل ايضاً وجوب موجِب قد تمت شرائط إيجابه وأسبابه وأركانه، حتى لم يبقَ شيءٌ منتظر البتة، ثم يتأخر الموجَب؛ بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروريّ، وتأخره مُحال... فقبل وجود العالم كان المُريد موجوداً، والارادة موجودة، ونسبتها الى المُراد موجودة، ولم يتجدّد مُريد

(١) نفس المرجع، ص ١٢٠–١٢١.

ولا إرادة، ولا تجدّدت للارادة نسبة لم تكن قبل – فانّ كل ذلك تغيّر – فكيف تجدّد المُراد، وما المانع من التجدّد قبل ذلك، وحال التجدّد لم يتميّز عن حال عدم التجدّد في شيء من الاشياء، ولا في أمر من الامور، ولا في حال من الاحوال، ولا في نسبة من النّسب، بل الامور كما كانت بعينها، ثم لم يكن وجود المُراد، وبقيت بعينها كما كانت، فوُجد المراد . ما هذا إلا غاية الإحالة[١]».

وقد ذكرنا فيما سبق كيف بيّن ابن رشد بطلان الانتقال من المريد الى الارادة القديمة . فالتجأ الغزّالي الى دورات الفلك ورأى فيها نقضاً لقِدَم العالم «لانه يؤدّي الى إثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها، ولا حصْرَ لآحادها، مع أنّ لها سُدساً وربعاً ونصفاً، فان فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زُحَل في ثلاثين سنة، فتكون دورة زُحل ثلث عُشْر دورة الشمس... ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زُحَل لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره... كما انه لا نهاية للحركة المشرقيّة التي للشمس في اليوم والليلة مرّة... » ويضيف الغزّالي الى ذلك أنّ أعداد هذه الدورات شفع او وتر، أو شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر – وهذا باطل –؛ فان قيل شفع فالشفع يصير وتراً بواحد– وكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ – وإن قيل وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً – فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً ؟ ومن ثمّ يلزم الفلاسفة ان يقولوا انه ليس بشفع ولا وتر....

وقد يجيبون ان محلّ الغلط في اعتبار الدورات مجموعاً مركباً من آحاد، في حال انها معدومة اذ انّ الماضي قد انقرض، والمستقبل لم يوجد بعد، والمجموع إشارة الى موجودات حاضرة وليست هي في الحقيقة موجودة . فيرى الغزالي في جوابهم غلطاً أيضاً اذ ان العدد، في نظره، «ينقسم الى الشفع والوتر ومستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود موجوداً باقياً او فانياً . فاذا فرضنا عددا من الاعداد لزمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعاً او وتراً، سواء قدّرناها موجودة

(١) تهافت التهافت، ص ١٠ .

او معدومة فانّه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضيّة ولا تغيّرت[1] » .

يتناول ابن رشد هذه الاقوال ويفنّدها بنظرٍ ثاقب، ويرى انّها تصدق « في ما له مبدأ ونهاية خارج النّفس او في النّفس، أعني حكم العقل عليه بالشّفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده . وامّا ما كان موجوداً بالقوّة اي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه لا انّه شفع ولا انه وتر، ولا انّه ابتدأ ولا أنّه انقضى، ولا دخل في الزّمان الماضي ولا في المستقبل ؛ لانّ ما في القوّة في حكم المعدوم، وهو الذي اراد الفلاسفة بقولهم انّ الدّورات الـتي في الماضي والمستقبل معدومة[2] » .

٢ ــ امّا الدّليلُ الثّاني فمرجعه الى أنّ **الزّمان قديم لانّ الله قديم، ومن ثم فالعالم قديم، لانّ الزّمان مقياس الحركة، وما العالم إلا جُملة تلك الحركة** . وقد أجاب الغزالي على ذلك قائلًا : نعني بقولنا ان الله متقدّم على العالم والزّمان انّه كان، ولا عالَم، ثمّ كان ومعه عالَم . ففي الحالة الاولى نفرض وجود ذات واحدة هي ذات الله، وفي الثانية ذاتين هما ذات الله وذات العالم، وليس من الضروري ان نفرض وجود شيء ثالث هو الزّمان . فأجاب ابن رشد قائلًا : انّ « تقدُّم احد الموجودَين على الآخر هو تقدُّم الوجود الذي هو ليس بمتغيّر ولا في زمان على الوجود المتغيّر الذي في الزّمان، وهو نوع آخر من التقدُّم . واذا كان ذلك كذلك فلا يصدُق على الوجودين إلا انّهما معاً ولا أنّ أحدهما متقدّم على الآخر . فقول ابي حامد انّ تقدُّم الباري سبحانه على العالم تقدُّماً زمانيّاً صحيح . لكن ليس يُفهم تأخُّر العالم عنه اذا لم يكن تقدُّمه زمانيّا إلا تأخُّر المعلول عن العلّة، لان التأخُّر يقابل التقدُّم، والمتقابلان هما في جنس واحد ضرورة ... فاذا كان التقدُّم ليس زمانيّاً فالتأخُّر ليس زمانيّاً ... وكيف يتأخّر المعلول عن العلّة التي استوفت شروط الفعل ؟ وأمّا الفلاسفة فلما وضعوا

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٣ .

(٢) نفس المرجع، ص ٢٣-٢٤ .

الموجود المتحرّك ليس لكليّته مبدأ، لم يلزمهم هذا الشكّ، وأمكنهم أن يُعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم[١] » .

٣ – وأما الدليل الثالث فمرجعه الى انّ العالم كان، قبل وجوده، **ممكناً إمكاناً لا اول له** . ومن ثمّ فيلزمه ان يكون أزليّا، لانّ **الممكن على وَفق الامكان**، و « الإمكان في الامور الازليّة هو ضروري[٢] » .

وهكذا واصل ابن رشد تحليله، وأطال الكلام في قِدَم العالم، مظهرا مع خصمه الغزّالي، مقدرة عجيبة على التحليل وتقصّي الدقائق . قال ليون غوتيه : « في هذه الخصومة حول قِدَم العالم، وجدنا الخصمين يُبديان من الابتكار، والعمق، ما يجعلها اهلًا لان يحتلاّ مكانا مرموقاً في تاريخ الفلسفة العالميّة . ومما لا شك فيه انّ ابن رشد قد أضاف الى الآراء الضئيلة والحافلة بالغموض التي قدّمها استاذه اليوناني في هذه القضية، إضافات جليلة وذات شأن[٣] » .

النبوّة والمعجزة :

لقد تناول ابن رشد هذا الموضوع في عدّة كتب ورسائل من مؤلفاته، ولا سيما « الكشف عن مناهج الادلة » و « تهافت التهافت » . وقد رأى « أن العلم المتلقّى من قبل الوحي انما جاء متمّماً لعلوم العقل، اعني ان كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قِبَل الوحي[٤] » . ويوضح ابن رشد معنى العجز، ويرى انه نوعان : عجز بإطلاق، وعجز بحسب طبيعة صنف من الناس . أما الأول فهو ما ليس في طبيعة العقل أن يدركه ؛ وأما الثاني فهو نتيجة نقص في الفطرة أو نتيجة جهل . وقد رأينا كيف ان لابن رشد ثقة كاملة بالعقل، وانه، إن عجز، ففي تتبّع الجزئيّات العمليّة التي لا حدّ لها والتي يعتمد فيها على الوحي.

(١) نفس المرجع، ص ٦٧–٦٨ .
(٢) تهافت التهافت، ص ٩٧–٩٨ .
(٣) Léon Gauthier: Ibn Rochd, p. 235.
(٤) تهافت التهافت، ص ٢٥٥ .

وكل نبي، في نظر ابن رشد، **حكيم، وليس الامر بالعكس**. «وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها... والجميع متفقون على أنّ مبادىء العمل يجب ان تؤخذ تقليداً، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل إلاّ بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقيّة والعمليّة[١]». وهكذا يخالف ابن رشد تعاليم الاسلام في هذه القضيّة ويقترب من مذهب الفارابي.

والنبيّ هو رسول الله الى خلقه. ووجود الرسل ثابت، إلا انه لا بدّ لمن ادّعى الرّسالة أن يحمل علامة مُرسلِه. وهذه العلامة هي **المعجزة**. والرسول او النبيّ، كما لا يخفى، هو من يضع الشرائع بوحيٍ من الله. وإن قيل: من أين يُعلم أنّ ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحيٍ من الله، كان الجواب أنّ ذلك يُعلم «بما يُنذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد بعد، فتخرج الى الوجود على الصّفة التي أنذروا بها، وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الافعال، وينبّهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والاعمال التي تدرك فتُعلم. وذلك أنّ الخارق للمعتاد اذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على أنّ وضعها لم يكن بتعلم، وانما كان بوحيٍ من الله، وهو المسمّى نبوّة. واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدلّ دلالة ضروريّة على هذه الصفة المسمّاة نبوّة[٢]». وهكذا **فان المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعيّة على صفة النبوّة**. وليس المعجز اذن عند ابن رشد خارقاً للعادة او لنواميس الطبيعة، بل هو شيء يدخل ضمن نطاق المعرفة الطبيعيّة التي تأتي الانسان من العقل الفعّال. قال ابن رشد: «معرفة وضع الشرائع ليس تُنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانيّة والشقاء الانسانيّ، وبالامور الإراديّات التي يُتوصّل بها الى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، وبالأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخرويّ، وهي الشرور والسيّئات. ومعرفة السعادة الإنسانيّة والشقاء الانسانيّ تستدعي معرفة ما هي

(١) نفس المرجع، ص ٥٨٣-٥٨٤.

(٢) الكشف، ص ١٢٩.

النفس وما جوهرها، وهل لها سعادة أُخرويّة وشقاء اخرويّ أم لا؟ وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضاً فبأيّ مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة؟ [١] »

وجملة القول أنّ **المعجز البرّاني ليس دليلاً حقيقيّاً على صحّة الرّسالة**، ولا سيّما وانّ للسَّحَرَة ما يُعجب في هذا الموضوع، « ويُشبه ان يكون التّصديق الواقع من قِبَل المعجِز البرّاني هو طريق الجمهور فقط؛ والتّصديق من قِبَل المعجز المُناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... والشّرع اذا تُؤمّل وُجد أنّه انّما اعتمد المعجِز الأهليّ والمناسب لا المعجز البرّاني [٢] » .

بهذه الطّريقة اللّبقة استطاع ابن رشد ان يبسط مذهبه العقليّ الذي لا يأخذ بالمعجزات كما يفهمها الدّين. ولئن لم يُجاهر بانكاره المعجز البرّاني، تقيّةً، فقد اشار الى بطلانه وتستّر بستار الشّرْع الذي جعله لا يعتمد على هذا النوع من المعجِز.

وانّه عندما عرض في « تهافت التّهافت » لكلام الغزالي الذي خطّأ فيه الفلاسفة الذين انكروا وقوع ابراهيم عليه السّلام في النّار مع عدم الاحتراق وبقاء النّار ناراً، أجاب ان الاعتراض على هذه المعجزة لم يقله إلاّ الزنادقة من اهل الاسلام؛ وامّا الحكماء من الفلاسفة فلا يجوز عندهم التكلّم ولا الجدَل في مبادىء الشّرائع ... « ولذلك لا نجد احداً من القدماء تكلّم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانّها مبادىء تثبيت الشّرائع، والشّرائع مبادىء الفضائل ... فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعيّة كان فاضلاً باطلاق. فان تمادى به الزّمان والسّعادة الى ان يكون من العلماء الرّاسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدإ من مبادئها، ففَرْضُه ألاّ يُصرّح بذلك التّأويل [٣] » .

وهكذا اشار ابن رشد الى انّ المعجزات فَرْض الجمهور، وانّ للعلماء، وهو

(١) الكشف، ص ١٣٠ .
(٢) نفس المرجع، ص ١٣٤ .
(٣) تهافت التهافت، ص ٥٢٧–٥٢٨ .

منهم، آراء أخرى يجب ان لا يصرّحوا بها . وهكذا عرفنا رأيه الحقيقيّ وكيف استطاع ان يُلمّح اليه من غير تصريح، وإن لم يخلُ كلامه من إشارة واضحة الى حقيقة موقفه .

القضاء والقدَر :

في القرآن آيات كثيرة « تدلّ بعمومها على أنّ كل شيء بقدَر، وانّ الانسان مجبور على أفعاله . وتلقى فيه آيات كثيرة تدلُّ على أنّ للانسان اكتساباً بفعله، وأن الانسان ليس مجبوراً على افعاله[1] » . ويورد ابن رشد جملة من تلك الآيات . ثم يذكر انّ الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة، وأنّ المسلمين قد افترقوا لذلك فرقتين : « فرقة اعتقدت انّ اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة، وان لمكان هذا ترتّب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة؛ وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو ان الانسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبريّة » . وهو يرى ان الاشعرية حاولت ان تقف موقفاً وسطاً « فقالوا إنّ للانسان كسباً، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى » .

وابن رشد يرى انّ كلام الاشعريّة لا معنى له، « فاذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه، فالعبد ولا بدّ مجبور على اكتسابه » . وهو يرى أن للاختلاف ايضاً سبباً آخر سوى السمع، هو تعارض الادلة العقليّة في المسألة. « وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لافعاله وخالق لها، وجب ان يكون ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله . قالوا وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق إلا الله سبحانه . وان فرضناه أيضاً غير مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبوراً عليها . فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب . واذا كان الانسان مجبوراً على افعاله فالتكليف هو من باب ما لا يُطاق. واذا كُلّف الانسان ما لا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف

(١) الكشف، ص ١٣٤ وما بعدها .

الجماد، لأنّ الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة؛ ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء».

هكذا بسط ابن رشد القضيّة بسطاً واضحاً وراح يفصّل آراءه فيها. وهو **يقول بالحرية وان الانسان مخيّر**؛ ويرى انّ في تعارض اقوال المسموع والمعقول إشارةً الى وجوب **التوسّط** الذي هو الحقّ في هذه المسألة. «وذلك انّه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي أضداد، لكن لمّا كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتمّ لنا إلاّ بمؤاتاة الاسباب التي سخّرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنا، كانت الافعال المنسوبة الينا تتمّ بالامرين جميعاً. واذا كان كذلك **فالافعال المنسوبة فعلها الينا ايضاً يتمّ فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها**، وهي المعبّر عنها بقدر الله. وهذه الاسباب التي سخّرها الله من خارج ليست هي متمّمة للافعال التي نروم فعلها او عائقة عنها فقط، بل **وهي السّبب في أن نُريد احد المتقابلين**. فانّ الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيّل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التّصديق ليس هو لاختيارنا بل شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج».

وإن قيل انّ ههنا اسباباً فاعلة لمسبّبات مفعولة، والمُسلمون قد اتّفقوا على أن لا فاعِل الا الله؛ أجاب ابن رشد انّ **الله هو الفاعل وهو الذي صيّر ما سواه من الاسباب موجودةً اسباباً**، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلةً، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها، وكذلك يحفظها هو في نفسها؛ ولولا الحفظ الالهيّ لما وُجدت في أقلّ زمان يمكن أن يُدرك انّه زمان.

ويعترض الغزالي على ذلك بقوله: «إنّ مثال من يُشرك سبباً من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل، مثال من يُشرك في فعل الكتابة القلَم مع الكاتب، اعني ان يقول ان القلم كاتب، وانّ الانسان كاتب». فيجيب ابن رشد: «إنّما كان يكون التمثيل بيّناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ

له ما دام قلماً، ثم الحافظ للكتابة بعد الكَتْب، والمخترع لهما عند اقتران القلم بها ».

ويضيف ابن رشد الى ذلك جواباً آخر يميّز في الموجودات الحادثة جواهر وأعراضاً؛ ويُثبت ان الجواهر « ليس يكون اختراعها إلاّ عن الخالق سبحانه، وما يقترن بها من الاسباب فانّما يؤثّر في أعراض تلك الاعيان لا في جواهرها ».

٤ ـ السياسة والاخلاق

عرف ابن رشد « جمهوريّة » أفلاطون و « مدينة » الفارابي، واطّلع على ما كتبه ابن سينا وابن باجّة وغيرهما في موضوع الاجتماع. وقد استهوته كتابة افلاطون واستمالته آراء ابن باجّة. وعرف انّ الانسان « حيوان اجتماعيّ » لا يمكنه الوصول الى سعادته إلا بالتعاون. وقد بحث في مختلف كتبه عن السعادة والفضائل النظرية والعمليّة التي تؤدّي اليها. وكان أبداً رجل العقل الذي يجعل كمال الانسان في كمال عقله قبل ان يكون في ايّ شيءٍ آخر. وهو يرى أنّ الشرائع الدينيّة من شأنها أن تعلّم الفضائل العمليّة وأن الحكمة من شأنها ان تعلّم الفضائل النظريّة.

ولما كان الانسان اجتماعياً بالطبع كان لا بدّ له من صورة حكم، وابن رشد يرى انّ النظام الجمهوري هو خير الانظمة، تمشياً مع أفلاطون؛ وهو يرى أنّ الشيوخ خير الحكّام، ولا شكّ انه يعني بالشيوخ أولئك الذين، على حدّ قول افلاطون والفارابي، قد قضوا شطراً من العمر في مزاولة الفلسفة حتى وصلوا الى درجة عالية فيها. والحكم العربي، في صدر الاسلام، كان في نظر ابي الوليد موافقاً لنظريته في الجمهورية الفاضلة، وهو يحمّل معاوية بن ابي سفيان تبعة ما جرى من انقلاب في النظام العربي ومن تحويله الى حكم استبداديّ ومن ثمّ الى فوضى واضطراب.

والعدل ركن السلطة كما ان الظلم آفة الاحكام. وما العدل إلا ثمرة المعرفة

الحقيقيّة كما ان الظلم ثمرة الجهل . والجمهورية الفاضلة، في نظر ابن رشد وابن باجّة من قبله، ليست بحاجة الى قضاةٍ وأطباء، لانها خالية من كل تفريط وتفرُّط، ولانّ الفضيلة هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات . ولما كانت تلك الجمهورية جمهورية فضيلة، كان من الواجب ان تعلـّم الامة الفضيلة، ومن وسائل ذلك قوّة الفصاحة والشعر، إلا أنّ الشعر لا يخلو من ضرر، ولاسيا شعر العرب .

وابن رشد ينتصر للمرأة ويدافع عنها بشدّة؛ وبذلك كان رائد تلك الحركة التي ضجّت بها البلاد العربيّة في القرن التاسع عشر . وهو ينظر اليها نظرة فلسفية من حيث تكوينها الانسانيّ، واذا هي لا تختلف عن الرجل في الطبيعة والقوى، وان اختلفت عنه في كمية تلك القوى وفي بعض الحقول فقط . فلئن كانت دونه درجةً في بعض الاعمال، فهي تتفوّق عليه في بعضها الآخر ولاسيا في الحقل الفني كالموسيقى وغيرها . وهو يرى أن لا رقيّ للمجتمع الاسلاميّ إلا اذا أطلق جناحي المرأة وقطّع القيود التي تضغط على حريتها . وقد لخص محمد لطفي جمعة آراءه في هذا الموضوع، قال : « انّ حالتنا الاجتماعيّة لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط . وما ذلك إلا لانّ حال العبوديّة التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى، وقضت على اقتدارها العقليّ؛ فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل او على خُلُقٍ عظيم . وحياتهنّ تنقضي كما تنقضي حياة النبات . فهنّ عالةٌ على أزواجهنّ، وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً، لانّ عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين، فهنّ ثلثا مجموع السكان، ولكنهنّ يعِشنَ كالحيوان الطفيليّ على جسم الثلث الباقي بعجزهنّ عن تحصيل قوتهنّ الضروريّ » .

خلاصة القول

كان ابن رشد من اقوى مفكّري العرب، وأعمقهم نظراً، وابعدهم افقاً، وأشدّهم انتصاراً للعقل والحكمة حتى كان بحقٍّ « **فيلسوف العقل** » عند العرب .

لقد اتّبع أرسطو في مجمل فلسفته، وحاول ان يستخرج فكرته الحقيقيّة من خلال النّصوص والشروح، كما حاول ان يوضح تلك الفكرة ويُتمّها ولا سيّما في الالهيّات حيث أظهر فيلسوفنا براعةً شديدة في التفلّت من التمازج الارسطاليسيّ الافلوطينيّ، وحيث اظهر مقدرة عجيبة في تقصّي الموضوعات وفي التّوفيق بين الفلسفة والدّين. قال ليون غوتيه: «هذا هو ابن رشد: عقليّ بأدقّ ما في الكلمة من معنى، ولكن مع ذلك تخيّريّ؛ واسع الآفاق، وديّنٌ على طريقته الخاصّة؛ حريصٌ على تعيين ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد: فللعاميّ والجمهور الدين كما هو لانّه ضروريّ في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعيّ، وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعّال وأزليّته. وهو ينظر الى الفقه نظرة عنيفة لانّه بعيد عن أن يكون طريقة عبادة وقريب من كل شغَب واضطراب، ولا يحقّ لاهله الاّ أن يُجبروا على الصّمت والتّواري عن الانظار. لقد تفوّق على سابقيه من مفكري الاسلام الذين عبّدوا له الطّريق بمؤلّفاتهم، فكان اوسع اطّلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجة، وأشدّ منطقاً واتّزاناً من ابن سينا الذي اخذ عليه احلامه الصوفيّة، وأوهامه الاستدلاليّة، ومجاراته لأوهام العامّة ورجال الفقه. لقد استطاع ابن رشد ان يعطي لمذهب التخيُّر الارسطاليسي الافلوطيني صورته الكاملة[1]».

ولئن خفت صوت ابن رشد بعد موته، مدّةً طويلة في الشّرق، فقد كان له الاثر العميق في الفكر الغربي منذ القرن الثاني عشر الى عهدٍ غير بعيد منّا. فقد انتشرت مؤلّفاته الطّبيّة والفلسفيّة، ودعت الى حريّة الفكر، فحاربت الكنيسة المسيحيّة بعض آرائه ولا سيّما قِدَم العالم، ووحدة العقل الانساني، وفساد العقل الهيولاني. والجدير بالذكر انّ القديس توما الاكويني الذي اخذ على ابن رشد مآخذ عدّة قد اتّبع طريقته في البحث واعتمد عدداً يُذكر من نظريّاته.

ولا عجب بعد ذلك كله ان كتب لويجي رينالدي: «ومن فضل العرب علينا

(١) Léon Gauthier: Ibn Rochd, p. 280.

أنهم هم الذين عرّفونا بكثير من فلاسفة اليونان، وكانت لهم الايدي البيضاء على النهضة الفلسفيّة عند المسيحيّين . وكان الفيلسوف ابن رشد اكبر مترجم وشارح لنظريّات ارسطاليس، ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء... ولا ننسَ أنّ ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب « الفكر الحر »، وهو الذي كان يتعشّق الفلسفة، ويهيم بالعلم، ويدين بهما، وكان يعلّمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين . وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة : تموت روحي بموت الفلسفة[١] » .

مصادر الدراسة

١ – مؤلفات ابن رشد :

ا – تهافت التهافت، طبعة الاب بويج – بيروت ١٩٣٠ .
ب – فصل المقال – القاهرة .
ج – الكشف عن مناهج الادلة – القاهرة .
د – تلخيص كتاب النفس – طبعة الاهواني – القاهرة ١٩٥٠ .
ه – تفسير ما بعد الطبيعة – طبعة الاب بويج – بيروت ١٩٤٢ .
و – تلخيص كتاب المقولات – طبعة الاب بويج – بيروت ١٩٣٢ .
ز – رسالة الاتصال – ملحق لتلخيص كتاب النفس – القاهرة ١٩٥٠ .

٢ – بور (ت. ج. دي) : تاريخ الفلسفة في الاسلام – الترجمة العربية – القاهرة ١٩٣٨ .

٣ – قاسم (محمود) : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام – القاهرة ١٩٤٩ .

٤ – مدكور (ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقة – القاهرة ١٩٤٧ .

٥ – العقاد (عباس محمود): ابن رشد (سلسلة نوابغ الفكر العربي) – القاهرة .

1. Gauthier (L.), *Ibn Rochd*. Paris, 1948.
2. Carra de Vaux, *Ibn Roshd, in Encycl. de l'Islam.*
3. Munk (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1859.
4. Renan (E.), *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1866

---

(١) تاريخ فلاسفة الاسلام، لمحمد لطفي جمعة، ص ٢١٩ .

الباب الرابع

فلسفة التاريخ والاجتماع



ابن خلدون

١ – بيئته :

كان المَسْرحُ الذي ظهر فيه ابن خلدون من اوسع المسارح مجالاً، وأشدّها اضطراباً ؛ فقد تقلّب بين الشّرق والغرب، وشهد حياةَ الشُعوب والدُول في ازدهارها وانهيارها، وشغل مناصب مختلفة، واحتكّ بعقليّة الافراد والجماعات، في نظر محلّل، وعقلٍ معلّل، ورجع بفلسفةٍ اجتماعيّة كان لها الاثر الجليل في تاريخ المجتمع البشريّ .

كان القرنُ السّابع الهجريّ (الثالث عشر للميلاد) عهد اضطرابٍ في الشرق والغرب،اذ ظهر المغول، وأخضعوا ديار العرب كلّها، وقضوا عليها دولاً وشعوباً، وزحفوا على أوروبا، وعاثوا في البلاد الشرقيّة منها فساداً، ولم ينجُ من شرّهم الا شبه الجزيرة العربيّة وافريقيا واسبانيا . وكان شبه الجزيرة في شبه عزلةٍ، له من صحاريه وقسوة أرضه وسمائه حصنٌ حصين . ولئن نجت الاندلس من غارات المغول فلم تنجُ من التمزّق الداخليّ، اذ تقلّص ظلّ مملكة العرب فيها، ولم يبقَ منها إلاّ دولة بني نصر المعروفين ببني الاحمر في غرناطة . وانقسمت في شماليّ افريقيا دولة الموحّدين، بعد عزٍّ رفيع، الى دويلاتٍ ثلاث يحكمها ثلاث أسَر : بنو مرين في المغرب الاقصى، وبنو عبد الواد في المغرب الاوسط، وبنو حفص في المغرب الادنى الذي كان يسمّى لذلك العهد « افريقيا » .

وأطلّ القرن الثامن الهجريّ (الرابع عشر للميلاد)، اي عصر ابن خلدون، والبلاد العربيّة في انهيار سياسيّ وثقافيّ من جرّاء ما توالى عليها من مِحَن، وما تعاقب عليها من ويلات . فقد استولى الاسبان على معظم بلاد الاندلس، وغادرها عددٌ كبيرٌ من العرب ملتجئين الى تونس ومرّاكش. وكان بنو الاحمر في غرناطة

يسوسون ما تبقّى من الاندلس في تنافسٍ على الحكم، وفي نزاع تستعر نيرانه فيما بينهم وبين سلاطين المغرب . ولبثت الحال في شماليّ افريقيا على ما كانت عليه في أواخر القرن الماضي . واذا انتقلنا الى مصر والشّام وجدناهما بيد المماليك البحريّة فالبرجيّة . وقد اشتدّت في هذا العصر شوكة الاتراك العثمانيّين في الاناضول، فمدّوا سلطانهم الى البلقان . وفي اواخر هذا القرن ظهر تيمورلنك وأقام لنفسه ملكاً يمتدُّ من الصّين الى روسيّا، واكتسح بلاد فارس والجزيرة، ونشر في البلاد الخراب والدّمار . وهكذا كان عصر ابن خلدون حافلًا بالاحداث السّياسيّة، يعمُّه القلق والاضطراب. ولما كانت حياته قد انقضت فيما بين الاندلس والمغرب ومصر، كان لا بُدّ من التوقف قليلًا عندما يوضح لنا فيها تلك الحياة، ويطلعنا على اسباب تطوُّراتها وتقلُّباتها .

كانت الاندلس العربيّة لذلك العهد مختصرة في مملكة غرناطة تحكمها سلالة بني نصر، وقد دام حكمها من سنة ١٢٣١ الى سنة ١٤٩١ (٦٢٩ – ٨٩٧ هـ) . أما رأس تلك السُّلالة فمحمّد بن يوسف بن احمد بن نصر الملقب بالشيخ ؛ وقد وجد من انهيار سلطان الموحّدين مجالاً لبثّ الدعوة له فيما بين أقاربه واصدقائه ثم استولى على غرناطة وجعلها قاعدة ملكه، وشاد فيها قصر الحمراء مقرّاً له، ثم راح يفتتح المدينة تلو المدينة محتمياً بسلطان فرديناد الاول ملك قشتالة . ولما توفي محمد الاول خلفه ابنه محمد الثاني الملقب بالفقيه والذي سعى في مخالفة بني مرين ملوك مرّاكش لقمع الثورات التي واجهها في مملكته ؛ ومنذ ذلك الحين اخذ المرينيّون يتدخلون في شؤون مملكة غرناطة مناصرين تارة، طامعين أُخرى، وقد دعاهم ابو الحجاج يوسف بن اسماعيل سابع ملوك غرناطة سنة ١٣٤٠ (٧٤١ هـ) لردّ غارة الاسبان، فلبى ملكهم ابو الحسن الدعوة، وجيّش جيشاً عظيماً، واجتاز به مضيق جبل طارق، ولكنّ النصر كان للاسبان، ففرّ ابو الحسن الى بلاده، واسرع يوسف الى غرناطة ولبث فيها ضعيف الجانب الى ان قتل في الجامع سنة ١٣٥٤ (٧٥٥هـ)، فخلفه ابنه محمد الخامس، وكان حدَثاً ضعيفاً فاستبدّ بالحكم الحاجب رضوان الى ان قامت في وجهه ثورة عنيفة أجبرته على الاستقالة ففرّ الى مرّاكش حيث استقبله سلطانها المرينيّ ابو سالم احسن استقبال، وذلك سنة ١٣٥٩ (٧٦٠ هـ) .

وفي سنة ١٣٦٢ (٧٦٣ هـ) عاد الى الحكم بمعاونة ملك قشتالة بطرس الملقب بالظالم، ودام ملكه اذ ذاك ثلاثين سنة حافلة بالثورات والفتن. وكان من وزرائه الكاتب الشهير لسان الدين محمد بن الخطيب. وحدث ان ثار في مرّاكش السلطان ابو عنان على اخيه السلطان ابي سالم ونفاه الى الاندلس فاكرم السلطان محمد مثواه، وكان بين الرجلين منذ ذلك الحين صداقة متينة. ولما استرجع ابو سالم عرشه خُلع صديقه السلطان محمد، وقتل الحاجب رضوان، واعتقل الوزير ابن الخطيب، فأرسل ابو سالم المرينيّ يطلب السلطان المخلوع ووزيره، فقصد المغرب في اسوإ حال، فاستقبلهما ابو سالم في فاس احسن استقبال، وكان ابن خلدون من جملة المستقبلين، وقد وجد في ابن الخطيب صديقاً حميماً؛ واصبح للسلطان المخلوع من اقرب المقرّبين ومن اخلص المناصرين.

وحاول السلطان محمد ان يسترجع ملكه فاستعمل ابن خلدون للوساطة، كما عهد اليه في تدبير شؤون اهل بيته عندما سافر الى الاندلس سعياً وراء تاجه المفقود. وهكذا كانت حال الاندلس لذلك العهد حال اضطراب بعيدة عن كل استقرار، تقلّبت فيها الدول والسلاطين، وكان ابن خلدون ينظر الى كل ذلك بعين التأمّل والاعتبار، ويسجّل في نفسه أسباب انهيار الدول والشعوب وعوامل نهضتها وازدهارها.

وأما المغرب فقد كان على ما رأينا من التفكك والاضطراب، وكان حافلاً بالثورات والفتن، تتعاقب فيه الدول تعاقباً سريعاً، وتتنازع فيه السلطان اسرٌ بعد اسَر، ويستقلُ أمراء بحكم القواعد والثغور من مثل قسنطينة، وبجاية، وتلمسان، وغيرها. وكانت دولة بني مرين اقوى الدول واوسعها مدّة سلطان، أسسها أبو يوسف يعقوب بن عبد الحقّ الذي توفي سنة ١٢٨٦ م. وعندما ظهر ابن خلدون كان على عرش فاس السلطان ابو الحسن بن السلطان ابي سعيد. وكان ملكاً واسع الهمة ففتح جبل طارق سنة ١٣٣٢، واستولى على تلمسان قاعدة ملك بني عبد الواد، وسار الى افريقيا طامعاً في الاستيلاء عليها بدحر أصهاره بني حفص، فاستولى على تونس؛ وفي تلك الاثناء قامت الفتن في المغرب الاقصى، فعاد اليه ابو

الحسن ليهدّىء حاله؛ وما ان عاد حتى قام بنو حفص يعملون على استرجاع ملكهم، فاسترجعه المولى الفضل بن السلطان ابي يحيي، ولكنه ما استقل بالعرش حتى قام في وجهه الوزير ابو محمد عبدالله بن تافراكين، فازاحه وسيطر على الملك. تلك كانت الحال، وكان ابن خلدون في ذلك المعترك يتأمل ويعتبر.

واما مصر فكانت تحت حكم المماليك، وكانت الحال فيهـــا غيرها في المغرب والاندلس، اي انها كانت اشد استقراراً، وكانت بعيدةً عن هذا التناحر الذي وجدناه فيهما بين الأسر المختلفة، وبين السلاطين والوزراء والخارجين على السلطة.

٢ – سيرته :

تاريخ حياة ابن خلدون من احفل التواريخ أحداثاً، وقد عُني الكثيرون من قُدماء ومُحدَثين بجمع أخباره وسرد احداثه، من مثل لسان الدّين بن الخطيب صاحب « الإحاطة في تاريخ غرناطة »، وشمس الدّين السّخاوي صاحب « الضوء اللامع في أعيان القرن التّاسع »، وأبي المحاسن بن تغري بردي صاحب « المنهل الصّافي » . وقد ترك لنا ابن خلدون نفسه ترجمة حياته .

أ – مولده ونشأته : وُلد ابو زيد عبد الرّحمن بن محمّد المعروف بابن خلدون في تونس سنة ١٣٢٢ م/٧٣٢ ھ . وتوفّي في القاهرة سنة ١٤٠٦ م/٨٠٨ ھ . وكان ابن أسرة اندلسيّة دخلت الاندلس بُعَيْد الفتح واستوطنت قرمونة ثم انتقلت الى اشبيلية . وقد قال عنهم المؤرّخ الاندلسيّ ابن حيّان : « بنو خلدون الى الآن في إشبيلية نهاية النّباهة ؛ ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانيّة، ورياسة علميّة » . ثم انتقل بنو خلدون الى سبتة ومنها الى تونس حيث وُلد عبد الرّحمن وترعرع على حبّ الرئاستين : رئاسة السُّلطان ورئاسة القلَم . وقد تعهّده والده منذ الصّباء بالتّعليم فحفظ القرآن، ووضعه في جامع الزيتونة الشهير حيث درس الحديث والفقه والنحو، وقرأ الكثير من كتُب الادب والشعر، ثم انتقل الى علوم المنطق والفلسفة . وما إن بلغ الثامنة عشرة من عمره حتى نُكبت البلاد بوباء الطّاعون الذي اهلك من النّاس خلقاً كثيرا، وأودى بأبويه ومُعظم مشايخه .

قال ابن خلدون مشيراً الى ذلك : « ذهب الاعيان والصُّدور وجميع المشيخة ، وهلك أبواي رحمهما الله » . فاستوحش وتألّم ، وعزم على السّفر الى المغرب الاقصى للالتحاق بمن بقي من مشايخه ومواصلة دراسته . ولم يتسنّ له ذلك إلاّ عندما استدعاه الوزير ابن تافراكين لكتابة العلامة عن محجوره وأسيره السلطان الفتى ابي إسحاق ، وكان هذا العمل يقوم بالتّوقيع باسم السّلطان وشارته على المخاطبات والمراسيم الملكيّة ، اي « وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ ممّا بين البسملة وما بعدها ، من مخاطبة أو مرسوم » . قال ابن خلدون : « لمّا دُعيت الى هذه الوظيفة سارعتُ الى الإجابة لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب . وكان كذلك » .

ب ــ في فاس : في تلك الاثناء اي في سنة ١٣٥٢ ثار أمير قُسنطينة الحفصيّ أبو زيد حفيد السلطان يحيى على ابن تافراكين ، وهاجم تونس للاستيلاء عليها واسترجاعها من يد الوزير المغتصب . وهكذا كان . فنجا ابن خلدون بنفسه الى مدينة أبة ومنها تجوّل ما بين سبتة ، وقفصة ، وبسكرة . ثم انتقل الى تلمسان حيث التقى بالسّلطان أبي عنان ، وبوزيره ابن ابي عمرو الذي اصطحبه الى بجاية . وقد أقام ابن خلدون في بجاية حتى اواخر سنة ١٣٥٣ م./٧٥٤ هـ . ثم استدعاه السّلطان أبو عنان الى فاس سنة ١٣٥٤ ، ونظمه « في أهل مجلسه العلميّ » ، وألزمه شهود الصّلوات معه ، ثم استعمله في كتابته والتّوقيع بين يديه » . وكان في تلك الاثناء يواصل دراسته على جماعة من كبار العلماء . ثمّ اتّصل بالامير الحفصيّ محمّد بن عبدالله صاحب بجاية ، وكان مخلوعاً وأسيراً في فاس ، وراح يدبّر معه المؤامرة للفرار واسترجاع الملك ؛ فنمى الى ابي عنان خبر المؤامرة فأمر بالقبض على ابن خلدون وسجنه في اوائل سنة ١٣٥٧ م/٧٥٨ هـ . وبقي سجيناً مدّة سنتين ، ولم يُفرج عنه إلاّ عقبَ وفاة ابي عنان وعندما تولّى امر الملك بعده وزيره الحسن بن عمر باسم ولده « السعيد » ولمّا يزل طفلاً . وما هي الا فترة من زمن حتى هبّت الثّورة في وجه السّلطان السّعيد ووزيره ، وسار الامير أبو سالم نحو العاصمة فاستولى عليها ؛ وكان ابن خلدون من مناصريه ، فقرّبه اليه ، واكرم مثواه ، واستعمله في كتابة سرّه ، وولاّه « خطّة المظالم » اي القضاء . قال محمد

عبدالله عنان : « ألفى ابن خلدون في تلك الحوادث فرصةً للعمل والظّهور ، وقام خلالها بدورٍ لا يُحمد، وقد كان تصرُّفه في حقّ السّلطان ابي عنان بادرة سيئّة تنمُّ عن عواطف وأهواء ذميمة ؛ بيد أنّه لم يكن وليد خطإٍ مؤقّت بل كان بالعكس عنوان نزعة متأصّلة في النّفس، وثمرةَ مبدإٍ راسخ . كان ابن خلدون رجُلَ الفُرَص، ينتهزها بأيّ الوسائل والصّور ؛ وكانت الغاية لديه تبرّر كلّ واسطة، ولا يضيره في ذلك أن يجزي الخيرَ بالشرّ والاحسانَ بالإساءة[1] ...»
ولم تمض سنتان حتّى ثار بأبي سالم وزيره عمر بن عبدالله وولّى اخاه تاشفين محلّه مستبدّاً هو بالامر ، فانضمّ ابن خلدون اليه ولكنّه لم ينل لديه اكثر ممّا كان عليه ، فاغتاظ للامر واستقال من وظائفه، ثم عزم على الرّحيل الى تونس فلم يأذن له الوزير بذلك ؛ وبعد تدخُّل الوسطاء أذن له، فآثر الانتقال الى الاندلس بعد ان صرف زوجه وولده الى أخوالهم في قسنطينة .

ج ـ **في الاندلس** : نزح ابن خلدون الى الاندلس يدفعه اليها ما قام بينه وبين أبي عبدالله ثالث ملوك بني الاحمر، ووزيره لسان الدين بن الخطيب، من صداقة توثقت عراها في فاس عندما لجأ اليها السلطان ووزيره . وقد رجع ابو عبدالله الى عرشه، فقصده ابن خلدون، سنة ١٣٦٢ ولقي لديه ولدى وزيره حظوة كبيرة؛ وانّ السلطان « نظمه في علية اهل مجلسه، واختصّه بالنجيّ في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمواكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات أنسه » . ثم اقطعه قرية من اراضي السقي بمرج غرناطة . وعند ذلك استقدم ابن خلدون زوجه واولاده من قسنطينة . وفي سنة ١٣٦٤ استأذن السلطان في الرجوع الى بجاية عن دعوة وُجّهت اليه من الامير محمد ابي عبدالله محمد، ولاسيا وانه قد شعر بجفوة من قِبَل لسان الدين بن الخطيب الذي صار يتوجّس خيفةً من تعاظم نفوذ صديقه ابن خلدون لدى السلطان . فاذن له السلطان وزوّده باعطيته، فركب البحر من ألمريّة الى بجاية .

د ـ **في بجاية فبسكرة** : بلغ ابن خلدون بجاية فاستقبله سلطانها ابو عبدالله

(١) ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، ص ٣١ .

استقبالاً حافلاً، وولاه أرفع منصب في دولته اعني الحجابة . وهي، على حد قول ابن خلدون، « الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد » . فقام بتلك الوظيفة احسن قيام، وعالج الفتن بعزم وحزم . وما هي إلا سنة حتى نشبت بين امير بجاية وابن عمه السلطان ابي العباس صاحب قسنطينة فتنة ادّت الى قتل الامير ابي عبدالله محمد ودخول بجاية تحت سلطان ابي العباس الذي اكرم ابن خلدون اولاً ثم انصرف عنـــه، ففر ابن خلدون الى بسكرة لصداقة بينه وبين أميرها، واقام فيها نحو ست سنوات . وكان الامير ابو حمّو موسى بن عبد الرحمن سلطان تلمسان صهراً لامير بجاية المقتول، فنهض للاخذ بثأر صهره وأرسل جيشه الى بجاية فهُزم، ثم كتب الى ابن خلدون يستدعيه ليولّيه حجابته فرفض، وعاد فكتب اليه في أمر بثّ الدعوة بين القبائل وتحويلها من جانب ابي العباس اليه، فقبل وراح يبثّ الدعوة لابي حمّو ويُحكم الصلة بين هذا الاخير وسلطان تونس؛ ثم انصرف عنه لمشايعة عبد العزيز صاحب المغرب الاقصى الذي نظّم حملة لمطاردة ابي حمّو، وقـــد فرّ من تلمسان امام جيوشه . وقصد ابن خلدون بسكرة حيث وصلته الانباء بقدوم صديقه لسان الدين بن الخطيب الى تلمسان فراراً من نقمة مليكه صاحب غرناطة . ثم لما ساءت الحال في تلمسان انطلق ابن خلدون الى فاس فلم يلقَ إلا اضطراباً، فعزم ان يرحل مرّة اخرى الى الاندلس، فرحل واتى غرناطة، ولكنّ حكام المغرب ألحّوا على صاحب غرناطة بارجاعه الى المغرب وذلك خشيةً منهم ان يعمل على تقطيع عرى الصداقة القائمة بينهم وبين بني الاحمر . فعاد ابن خلدون وطلب العزلة في قلعة ابن سلامة .

هـ — **في قلعة ابن سلامة** : التجأ ابن خلدون الى أحياء بني عريف فاكرموا مثواه، وأنزلوه مع اسرته التي لحقت به في احد قصورهم بقلعة سلامة من اعمال توجين، وهي تقع في جنوبيّ اقليم قسنطينة . وكان ذلك سنة ١٣٧٤ وابن خلدون في نحو الثانية والاربعين من العمر . وفي تلك العزلة الهادئة انصرف الى وضع مؤلفه التاريخيّ الكبير، قال : « أقمتُ بها متخلّياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيمٌ بها، واكملتُ المقدمة منه على ذلك النحو الغريب

الذي اهتديتُ اليه في تلك الخلوة » . ولما انهى المقدمة شرع في كتابة التاريخ وقد اسماه « كتاب العِبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » . وبعد اربعة اعوام قضاها في خلوته يفكّر ويتأمل ويكتب، عزم علـى الرحيل الى تونس، فاستأذن في ذلك سلطانها، فاذن له .

و ــ في تونس : وصل ابن خلدون الى تونس سنة ١٣٧٨ فرحب به سلطانها واهلها ترحيباً عظيماً . وراح يواصل تأليف تاريخه حتى انتهى منه في اوائل سنة ١٣٨٢، وقدّم نسخة الى السلطان، قال : « أكملتُ منه اخبار البربر وزناتة، وكتبت من اخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل اليّ منها ؛ واكملتُ منه نسخة رفعتها الى خزانته » . ثم قامت في وجهه السعايات والدسائس فقصد مغادرة تونس، واتخذ فكرة الحجّ وسيلة لاستئذان السلطان في السفر، وودّع الاصحاب والاعيان، وركب البحر متوجهاً الى مصر .

ز ــ في مصر : وصل ابن خلدون الى مصر سنة ١٣٨٢، وكانت شهرته قد سبقته اليها . فاقبل عليه طلاب العلم من كل صوب، وقـد « استوطن القاهرة، وتصدّر للاقراء بالجامع الازهر مدّةً، واشتغل وأفاد[١] » . ولما استقرّت حاله في مصر استقدم اليها أسرته، لكنّ عاصفة هبّت بالمركب فأهلكت جميع ركابه . وانصرف ابن خلدون الى التدريس والقضاء والمشيخة، وأعاد النظر في مؤلفه فاضاف اليه فصولاً، وعدّل اخرى، وقدّم منه نسخة الى الملك الظاهر. وفي تلك الاثناء قام برحلاتٍ مختلفة الى الحجاز والقدس .

وفي سنة ١٤٠٠ م/٨٠٢ هـ غزا تيمورلنك سوريا وهدّد دمشق فهب سلطان مصر بجيشه لمحاربة الفاتح المغولي واستصحب معه ابن خلدون . وبعد ان شدّد تيمورلنك الحصار دمشق، صمم ابن خلدون وبعض رفقائه على الهرب من المدينة ليلا فوقعوا في ايدي الجواسيس المغول فاقتادهم هؤلاء الى تيمورلنك . وقد أعجب

---

(١) ابن تغري بردي، ج ٢، ص ٣٠٠ .

القائد بابن خلدون، وطلب اليه ان يدخل في خدمته فتظاهر ابن خلدون بالقبول على ان يذهب الى مصر لإحضار مكتبته، فاذن له بذلك . وبعد ايام قليلة دخلت جيوش تيمورلنك دمشق وأحدثت فيها اكبر مجزرة عرفها التاريخ .

وعاش ابن خلدون بعد ذلك في القاهرة يقضي بالمذهب المالكي حتى توفاه الله سنة ١٤٠٦ م/٨٠٨ هـ .

وهكذا انقضت حياة ابن خلدون الحافلة بالاحداث والمغامرات، وقد كان بلا ريب « **اعظم سياسيّ ومفكر عرفته افريقية والاندلس في القرن الثامن الهجريّ**[1] » .

٣ ــ مقدّمة ابن خلدون :

تقلّب ابن خلدون بين مختلف المناصب، ورافق السّلاطين في شتّى منازعهم وأطوارهم، وشهد احوال الامم والمماليك، واضطرب مع السّياسات خائضاً عبابها، متلوّناً بألوان هَرَمِها وشبابها، وسار مع الدّسائس البلاطيّة مدّاً وجزراً، ثم اعتزل الدّنيا، وخلا الى قلعة ابن سلامة، يدوّن زُبْدة ما مخضته في نفسه الايّام، ونتيجة ماوصل اليه الفكر بالتأمّل والاعتبار، فكان كتاب «المقدّمة» الضّخم الذي عُرف به ابن خلدون، والذي جعله من روّاد الفكر العالميّ . وكانت «المقدّمة» **صورة حيّة للحياة الاجتماعيّة في مختلف البيئات التي تقلّب فيها الرجل، وللعصر الذي انقضت فيه حياته ؛** وهو عصر، كما رأينا، قد حفل بالهزّات التّاريخيّة العنيفة في حقلَي السّياسة والفكر، وعمّته الفوضى حتّى سار في طريق التقهقر فيما كانت أوروبّا آخذةً في تسلّق معارج الرُّقيّ والحضارة .

أراد ابن خلدون أن يُدوّن تاريخ المغرب فقدّم له بنظراته الاجتماعيّة والفلسفيّة التي شغلت المقدّمة والجزء الاوّل من الكتاب الذي أضيف الى المقدّمة. وقد سلخ ابن خلدون في كتابتها خمسة أشهر، ثم عاد عليها بعد ذلك بالتّهذيب

(١) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، ص ٦٥ .

والتّنقيح والزّيادة . وكان الدّاعي الى وضعها انصرافه الى كتابة التاريخ « التي تقتضي الرّجوع الى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة وحسن نظر وتثبّت، وهذا كلّه لا يكون بمجرّد النّقل، بل يُضاف الى النّقل معرفة أصولِ العادة وقواعد السّياسة، وطبيعة العُمران والاحوال في المجتمع الانسانيّ » . لقد شعر ابن خلدون بنقص التّاريخ كما كان يفهمه المؤرّخون لعهده، اذ كانوا يقتصرون فيه على سرد الوقائع والحوادث والاسماء[1]، فأراد ان يرتفع الى ما نسمّيه اليوم **بالقوانين التاريخيّة** ؛ وهكذا لم يكتفِ بالسّرد والاخبار، بل اراد ان يتفهّم ويعلّل[2]، وأن يُعير جميع الظّاهرات الاجتماعيّة ما تستحقّه من الاهميّة .

وهكذا فالمقدّمة **محاولة نقد تاريخيّ، وثورة على طريقة المؤرّخين** الذين يجمعون الاخبار من غير أن يُعملوا النّظر النّاقد في الروايات والخُرافات، وكأنّ غايتهم إظهار المعارف الواسعة ونشر المعلومات . وكان همّ ابن خلدون ان يصل الى قواعد ثابتة للتمييز بين الخطإ والصّواب في الاخبار، والى الوقوف على آلة تُساعد على معرفة الحوادث بدقّة وضبط .

ثمّ انّ في المقدّمة ناحية مهمّة هي **النّاحية الاجتماعيّة**، وهي **محاولة تعليل الظاهرات الاجتماعيّة** . فوجود المجتمعات **أمرٌ واقع**، ومن ثَمَّ لا بُدَّ من البحث عن نشأتها وعن الاختلافات الموجودة فيما بينها وفي طرُق معاشها . وهذا البحث يقود ابن خلدون الى إيضاح أثر المسكن على الحياة الاجتماعيّة، ودرس نشأة الظّاهرات الاقتصاديّة مع محاولة تعليل بعض هذه الظّاهرات والقوانين التي تسيّرها .

والاجتماعات كتلٌ سياسيّة تكوّن دولاً يرتكز تنظيمها السياسيّ على **مقوّمات جغرافيّة واقتصاديّة** . ولما كان ابن خلدون من الذين سلخوا شطراً كبيراً من العمر في الحكم فقد سعى في إيجاد نظريّة شاملة يدرس على ضوئها أصل الملك وامتداده في الزمان والمكان .

---

(١) طالع المقدمة، طبعة دار الكتاب اللبناني، ص ٣–٥ .
(٢) نفس المرجع، ص ٦ .

الى هذا كله رمى ابن خلدون في مقدمته. ولم يكن عند العرب من سبقه الى مثل تلك النظرات كما انـــه لم يجد من يقلّده، فبقي عمله يتيمة دهره . والجدير بالذكر انه لم يستفد في مؤلفه التاريخي من القوانين التي سنّها في مقدّمته، وانه راح فيه يراعي الميول ويجري على خطة مؤرخي العرب ولا يكاد يبالي بالقوانين التاريخيّة والسّنن الطبيعيّة التي حدّدها .

والتاريخ، في نظر ابن خلدون، هو **إيراد حقيقة ما جرى وتفسيرها** . قال: «حقيقة التاريخ خبرٌ عن الاجتماع الانسانيّ الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنّس، والعصبيّات، وأصناف التغلبات، للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدوَل ومراتبها، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر مـــا يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال[1]» . وهذا التحديد يقترب شديد الاقتراب مما سنجده بعد ستة قرون عند دوركيم في تحديده الغرض من علم الاجتماع، وذلك في كتابه «قوانين الطريقة الاجتماعيّة» .

وتحديد ابن خلدون كامل، ويمكننا القول انه يتعدّى نطاق الاجتماع الذي يحدده العلماء الحديثون لعلمهم كما انه يتعدّى نطاق علم التاريخ نفسه . وانّ من أرسل فيه النظر وجد بذوراً لجميع العلوم الاجتماعيّة كما نعرفها اليوم، كما انّ من أرسل النظر في المقدمة وجد من علم الاقتصاد والسياسة، ومن علم الاجتماع وعلم العمران، اقرب شيء الى ما نسمّيه «**فلسفة التاريخ**»، لان المؤلف لم يقتصر على ذكر الاخبار الخاصّة بعصر أو جيل او سُلالة، بل ارتقى الى ذكر الاحوال العامّة للآفاق والاجيال والاعصار، وذلك ــ على حدّ قوله ــ «أسُّ المؤرخ، تنبني عليه اكثر مقاصده وتتبيّن به أخباره[2]» .

ونرى ابن خلدون مهتمّاً بالدرجة الاولى للبحث عن **أصل العمران ونشأته**، ومحاولاً أن يفهم كيف أنّ بعض المجتمعات تمكّنت من الانتقال مـــن الحالة

(١) المقدمة، ص ٥٥ .
(٢) نفس المرجع، ص ٥٠ .

البدويّة التي يعدُّها بدائيّة الى حالة من التنظيم بعيدة عنها كلّ البعد . وتلك قضيّة ليست غريبة عند رجل عاش في بيئة تعدّدت فيها الاجتماعات والدُّويلات، وانطوت على أناس نشأوا من أصل واحد، ونطقوا بلغة واحدة، ودانوا بدين واحد، وهم مع ذلك يتفاوتون في الحضارة تفاوتاً بعيداً . ولمّا كتب ابن خلدون مقدّمته كان قد تنقّل بين عاصمتَي المغرب الاسلاميّ فاس وتونس، وزار الاندلس وغرناطة، وعدداً كبيراً من المدن الافريقيّة، وخالط أهل الامارات العربيّة والبربريّة، كما عاش عيشة القبائل العربية الاصل من بني هلال والدّاوديّة . وما من قطر في المعمورة تتفاوت فيه الحضارة مثل هذه الاقطار حيث نجد حياة المدن المرفّهة وحياة البدو المتأخّرة . فكان من الطبيعيّ أن يتسائل ابن خلدون عن سببِ هذه الفروقِ البعيدة في حال كون المنشإ واحداً . وقد حمله هذا التّساؤل على البحث في ثلاثة انواع من الظّاهرات التي أسهمت في ايجاد هذه الفروق : اولها **الظّاهرات النفسيّة** التي تكون في قرارة العواطف والافكار التي توجِد رباطاً اجتماعيّاً بين الافراد والجماعات من كل أسرة وقبيلة؛ وثانيها **الظاهرات الاقتصاديّة** وعلاقتها بالاركان الطبيعيّة والجغرافيّة وتقسيم العمَل والحِرَف والصّنائع والفنون؛ وثالثها **الظّاهرات السياسيّة** اي وجود العلاقات بين الرّؤساء والمرؤوسين وقيام الملك والسّلطة، ونشأة الدُّول والسّياسات .

كان من الطبيعيّ أن تؤدّي هذه الآراء بابن خلدون الى نظريّات عامّة في الملك والسيادة والتّنظيم الاجتماعيّ ترتكز على العقل، لكنّ شيئاً من هذا لا أثر له في مؤلّفاته . وهو لم يعرض لقيمة الحكم وأسسه، ولا تنظيمه الاجتماعيّ او الشرعيّ، بل اراد الوقوف على **ظاهرة دوريّة مستقلّة عن إرادة الانسان**، وتحقيق الاسباب المؤدّية الى تعاقب هذه الظّاهرة حيناً بعد حين . فهو في ذلك على طرفي نقيض مع مفكّري العرب من مثل الفارابي وابن سينا وغيرهما ممّن نسجوا على منوال افلاطون، وآمنوا بامكانيّة التقدُّم . وذلك لانّ ابن خلدون **ظلّ واقعيّاً يعتقد انّ الحياة الاقتصاديّة، وإمكانات البشر العقليّة نفسها، تخضع في تطوُّرها للبيئة الجغرافيّة وللاقليم**؛ وامّا حيـاة الدُّول فهي تخضع ايضاً **لتعاقب دوريّ موحّد النّمط تسيّره قوانين سيكولوجيّة اجتماعيّة ثابتة** .

ولهذا كلّه جعل النظر في الاجتماع البشريّ والعمران قانون التّمييز بين الحقّ والباطل، قال : « القانون في تمييز الحقّ من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشريّ الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحقّ من الباطل في الاخبار، والصدق من الكذب بوجهٍ بُرهانيّ[1] » .

وهكذا يلجأ ابن خلدون، لاظهار الحقيقة، الى البراهين المستقاة من الحوادث نفسها ومن طبائع الامور . فهو لا يُريد القبول الاّ بالاسباب الطبيعيّة لتعليل الحوادث . **وطريقته ترمي الى محو اثر الافراد** في سير حوادث التاريخ، فهو لا يؤمن بأثر الوراثة، ويعتقد **أنّ البيئة والتربية تكفيان لتعليل عقائد الافراد وأذواقهم** . وهو على كل حال يحاول ألاّ يناقض، في قضيّة من القضايا، تعاليم الدين الاسلاميّ، وكثيراً ما يُطيل الشّرح ليُظهر أن فلسفته على وفاق تامّ مع تعاليم الاسلام . فهو لا يتعرّض مثلًا لأمور حدّدها الدين كوجود الملكيّة وشرعيّتها، والقروض بفائدة، والعشور ... وموقفه تجاه شرعيّة الملك والسلطة لا يختلف عن هذا الموقف . وانه ليمكننا القول بانّ المقدّمة من اوّلها الى آخرها ذات صبغة يسودها القضاء والقَدَر[2] .

وهكذا كان مضمون المقدمة، مع الكتاب الاول من التاريخ الذي ضُمّ الآن الى المقدمة، « طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر، والتغلّب، والكسب، والمعاش، والصنائع، والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والاسباب » . وقد جعل ابن خلدون كل ذلك في ستة فصول او أبواب :

الاول : في العمران البشريّ على الجملة، واصنافه، وقسطه من الارض .

والثاني : في العمران البدويّ وذكر القبائل والامم الوحشية .

(١) المقدمة، ص ٥٩ .

(٢) طالع في موضوع هذا الفصل كله : Gaston Bouthoul: Traité de Sociologie pp. 22-25.

والثالث : في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانيّة .
والرابع : في العمران الحضريّ والبلدان والامصار .
والخامس : في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .
والسادس : في العلوم واكتسابها وتعلّمها .

وقال معللاً ترتيب هذه الابواب: «وقد قدّمتُ العمران البدويّ لانه سابقٌ على جميعها... وكذا تقديم الملك على البلدان والامصار . واما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروريٌّ طبيعيّ وتعلّم العلم كماليّ او حاجيٌّ، والطبيعيّ اقدم من الكماليّ . وجعلتُ الصنائع مع الكسب لانهـا منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران[1] » .

وهنا يجدر بنا أن نتساءل من اين استقى ابن خلدون معلوماته في المقدمة ؟ — لا شك في انّ **الاختبار والتأمل** كانا المصدرين الاساسيّين لعمل صاحب المقدمة . وهو يردد انّ ما كتبه تدفق على خاطره تدفقاً، وقد اطلعه الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة مَوْبذان[2] . وقد قال: «أكملتُ المقدمة على هذا النحو الغريب الذي اهتديتُ اليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها[3] » .

وابن خلدون مع ذلك يذكر كتاب أرسطو في السياسة وانه متداوَل بين الناس وفيه « جزءٌ صالح منه إلا أنه غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره » . ويذكر كتب ابن المقفع وما فيها من ذكر السياسات مما فصّله في المقدّمة وبرهنه ؛ ويذكر كتاب « سراج الملوك » للطرطوشي وأنّ صاحبه بوّبه عـلى ابواب تقرب من ابواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه

(١) المقدمة، ص ٦٥–٦٦ .
(٢) نفس المرجع، ص ٦٣ .
(٣) كتاب العبر، الجزء ٧، ص ٤٤٥ .

الرميّة ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا اوضح الادلة... ونحنُ ألهمنا الله الى ذلك إلهاماً[١]...» .

وهكذا يتضح لنا انّ ابن خلدون كان مطّلعاً تمام الاطلاع على ما كتب مما يقترب من موضوعه، كما كان مطّلعاً على كتابات الفارابي وابن سينا وغيرهما من مفكري العرب في موضوع السياسة والاجتماع . ولا شك انه استعان بكل ذلك، واضاف ما قبَس منه الى ثمرة اختباره وتأمّله والى ما ألهمه الله إلهاماً . ونحن لا نشك في انّ فكرة المقدمة قديمة عند ابن خلدون، وانّ كتابات الطرطوشي وابن المقفع وأرسطو وغيرهم قد هيّأت ميلاد ذلك الاثر الخالد، ووجهت صاحبه نحو الفكرة، وإن فصّلها على طريقته الخاصّة وبحسب نظرته الفلسفيّة الخاصّة .

نعم يخلو الفكر الشرقيّ مما يقارب محاولة ابن خلدون، وقد توجهت جهود الفارابي وابن سينا وابن ميمون الى ما بعد الطبيعة والى علوم الدين والعلوم الطبيعيّة وما الى ذلك مما فصّلناه سابقاً . ولم تكن العلوم الاجتماعيّة – بحسب مفهومنا اليوم – مدروسةً إلا في علاقتها مع الفقه، وبطريقة غير الطريقة التي تمشّى عليها صاحب المقدمة ومن أتى بعده من علماء الاجتماع . وهكذا كان فضل ابن خلدون في أنّه **حاول تطبيق طريقة وضعيّة في درس المجتمعات** . ومما لا شكّ فيه أن طريقته بعيدة عن طريقة علماء الاجتماع في أوروبّا، فاننّا نجد عنده الشعور بضرورة طريقة وضعيّة اكثر مما نجد استعمال هذه الطريقة .

فلسفة ابن خلدون

إتّضح لنا هدف ابن خلدون من كتابة المقدّمة، واتّضح لنا موضوعه بوجه عامّ، وقد بقي أن نفصّل ذلك الموضوع ونبسط آراء الرّجل فيه، ونبيّن محلّها في تاريخ الفكر الانسانيّ . فقد كان ابن خلدون، على حدّ قول غاستون بوتول،

(١) المقدمة، ص ٦٣–٦٤ .

« مؤرّخاً اراد أن يكتب في التاريخ بنوع خاص»، فكتب تاريخاً عامّاً حافلًا بالنقص، وعدّة كتب ضخمة حافلة بالتفاصيل النافلة، وذلك في تاريخ افريقيا الشماليّة وسلالات البرابرة . ولكنّ أثره الرئيسيّ هو مقدّمته التي ظهر فيها **رائدَ علم الاجتماع الحديث**، والتي استقرأ فيها جميع الاحداث الاجتماعيّة التي توصّل الى معرفتها »[1] . وقد أراد ان يفهم التاريخ على ضوء علم الاجتماع، فعالج بسبب ذلك موضوعاً آخر ذا أهميّة كبيرة، هو ما نسمّيه **« فلسفة التّاريخ »** .

وهكذا اذا أردنا أن ندرس ابن خلدون المفكّر لا بدّ لنا من جمع آرائه حول هاتين النقطتين الرئيسيّتين : فلسفة الاجتماع، وفلسفة التاريخ .

أ ـ فلسفة الاجتماع او العمران البشريّ

عالج ابن خلدون الاجتماع البشريّ معالجةً واسعةً . ومثل هذه المعالجة ينشأ عادة في إبّان الازمات عندما تجد تلك الازمات عقولاً مفكّرة تخلو الى ذاتها محلّلةً معلّلة . وهكذا كلّما عصف التّاريخ بالاحداث الشديدة، والانقلابات الصّاخبة، والاضطرابات المدوّية ، قذف التّفكير الاجتماعيّ الواعي بالآثار الفكريّة الضّخمة . وانّنا اذا تتبّعنا تاريخ البشر تجلّت لنا تلك الحقيقةُ بوضوح. فعندما نشبت في بلاد اليونان قديماً حروب البيلوبونيز ازدهرت المدارس الفلسفيّة الكبرى ولا سيّما السوفسطائيّة، والافلاطونيّة، والارسطاليسيّة . وعندما قام الصّراع بين الوثنيّة المحتضرة والمسيحيّة النّاشئة كتب آباء الكنيسة آراءَهم الاخلاقيّة والاجتماعيّة . وعندما شبّت نيران الحروب الدينيّة في القرن السّادس عشر، وعندما ازدهرت الاجتماعات الاوربيّة في عدد افرادها واتّساع نطاق صناعتهم، انفجرت العقول الاجتماعيّة بآرائها[2] . ولما اضطربت الاحوال السياسيّة في عصر ابن خلدون، واهتزّت البلاد الاندلسيّة والمغربيّة من أطرافها الى أطرافها، كتب مقدّمته الضّخمة، وأرسل نظره منقّباً معلّلا . والجدير بالذكر انّ العلوم

(١) Traité de Sociologie, p. 22.

(٢) نفس المرجع، ص ٦ـ٨ .

الاجتماعيّة بمعناها الحديث والدّقيق لم تنشأ إلاّ في العصور المتأخّرة، وما كان الاقدمون إلاّ روّاداً يتأمّلون وينثرون الآراء .

قام **السّوفسطائيّون** عند قدامى اليونان ينتقدون الاوضاع الاجتماعيّة والسّياسيّة، وينفضون غبار التّقاليد، وينصبون العقل في اساس العلوم الاجتماعيّة، ويتدارسون الطّبيعة الانسانيّة والمجتمعات البشريّة ليستخلصوا من تلك الدّراسة ناموساً طبيعيّاً اخلاقيّاً، ونشأت معهم طريقة الشكّ العلميّ التي أثارت حفيظة المحافظين . وهكذا كانوا **روّاد الطريقة الاجتماعيّة العلميّة** .

وقام **أفلاطون** وعرض في مختلف حواراته لقضيّة الاجتماع التي بسطها في كتاب **« الجمهوريّة »** بسطاً فلسفيّاً . وقد سنّ النّظم والقوانين لحسم الخلافات بين مختلف الفئات ومختلف المدُن، وأقعد آراءه على علم النّفس، وحاول ان يقيم التّوازن بين مختلف نزعات النّفس وقواها؛ ومن النفس الفرديّة انتقل الى النفس الاجتماعيّة ليقيم التّوازن بين مختلف فئاتها أعني العمّال والمحاربين والحكّام، وذلك لانّه رأى أن الخلافات تنشأ من عدم **التوازن الاجتماعيّ** . ولكي يصل الى هذا التّوازن سنّ القوانين ودعا الى **وضع حدّ لعدد السكّان** تلافياً للتّنازع . وهو يقرّر مبدأ السّلاسل السياسيّة الدوريّة والمتتابعة بحسب النزعات النفسيّة الاجتماعيّة؛ فهنالك الصّالحون، والطّامعون، والاثرياء، والشهوانيّون، والمستبدّون . وهنالك علاقة وثيقة بين طبيعة الحكم وطبيعة الافراد . ويكون توجُّه الحكم بحسب تغلّب إحدى هذه الفئات . وهكذا يختلف شكل الحكم كما تختلف نزعات القلوب . وقد كان أفلاطون أكبر مثاليّ وأكبر واقعيّ في حقل النظريات السياسيّة .

ثم جاء **أرسطو** فنزع نزعة واقعيّة، وجعل في أساس نظرياته الاجتماعيّة أن **« الانسان حيوان اجتماعي »** وأنّ **للمناخ اثراً فعّالاً في النفسيّة الاجتماعيّة** . وقد رأى أنّ العيلة هي الاجتماع المصغّر . ورأى انّ هنالك شبهاً بين الكائن الحي والمجتمع من حيث الولادة والنموّ والزوال، وانّ الحركة التغيّريّة شرطٌ من شروط الحياة الاجتماعيّة ومن ثمّ يخالف افلاطون في نظرته التحديديّة للنُّظم،

ويرى انّ النُّظم تختلف باختلاف احوال الجماعات . والمجتمع مؤلف من عناصر متباينة، وهذا التباين في أصل التنافس وفي أصل وجود الطبقات والحكّام، وفي أصل التوازن نفسه . والنظام الاجتماعيّ قائم على تعاون الاعمال ومن ثمّ فالمهمّ في الحياة الاجتماعيّة هو التقارب الفكريّ الذي يقود الى تعاون الارادات. ومن ثمّ فمجالس الشورى التي تُعقد قبل الاقدام على عمل جماعيّ لا تختلف في شيء عن التّفكير الفرديّ الذي ينصرف اليه الفرد قبل القيام بعمل من أعماله؛ إلاّ أنّ حكمة الفرد دون حكمة الجماعة التي تجتمع فيها حكمة الافراد وثمار خبرتهم . وهكذا فالفرد لا يمكن أن ينتهي به العِلم، وهو لا يستطيع أن يكتفي بنفسه، ومن ثمّ لا يمكن أن يُفهم لوحده؛ وهكذا خطّ أرسطو الطريق لأوغست كونت. وقد فصّل أرسطو نظريّته هذه وأوضح أنّ الفرد بحاجة الى غيره لحفظ النسل، والدّفاع عن ذاته، وتحصيل ما يحفظ الحياة، وبلوغ التطوُّر العقليّ الذي هو غاية الإنسان .

وظهر **توسيديد** في القرن الخامس قبل الميلاد وكتب تاريخ حروب البيلوبونيز، وصدّره بنظرات عامّة في تاريخ اليونان ضمّنها تفسيراً للأحداث ونقداً لها، وهكذا كان **رائد فلسفة التاريخ** . وقد قاده عمله الى تأمُّلات اجتماعيّة عامّة والى دراسة احوال الاجتماعات البشريّة الاولى، فكان **من روّاد علم الاجتماع** .

وقام بعده **القديس أوغسطينوس** عندما سقطت روما في يد ألاريك (سنة ٤١٠ م)، فوضع كتابه الشّهير **«مدينة الله»**، وضمّنه نظرةً عامّة في المدنيّة القديمة، ونظرة أخرى عامّة في تاريخ روما وفي علوم العصر وما الى ذلك ممّا صبغ كتابه بصبغة موسوعيّة . وهو يرى أنّ الوثنيّة في حقيقتها تكريم دينيّ للاجداد والاموات، ويبسط آراءَهُ في النّاموس الطبيعيّ، وشرعيّة الحكم، وحرّيّة الانسان الطبيعيّة، ومنشإ الحكم، والقانون الشّرعيّ وغير الشّرعي، وغير ذلك ممّا كانت نظراته فيه موافقة احـــدث النظريّات . وتتجلّى مثاليّة القديس اوغسطينوس في مقارنته مدينة الله القائمة على المحبّة وبذل الذات، بمدينة الانسان القائمة على روح الماديّة ؛ وفي أنّ العقيدة الدينيّة مثالٌ أعلى يُحرّك الانسان نحو

الأكمل فالأكمل ؛ وفي أنّ الاجتماع القائم على رباط العقيدة والمثال الأعلى هو الاجتماع الأكمل . وهو يرى أنّ غاية الحكم في إحلال العدل بين النّاس، وإلاّ كان الحكم جائراً . وهكذا كان كتاب القديس اوغسطينوس صلة الوصل بين العصور القديمة والعصور الحديثة، وكان له الاثر الواسع في تنظيم الدُول الاوروبيّة الحديثة .

وتبع القديس أوغسطينوس عددٌ كبير من **علماء اللاهوت المسيحي** الذين عالجوا السُّلطة والواجبات والحقوق، ومهّدوا الطّريق للدراسات الحديثة .

وأخيراً ظهر **ابن خلدون** بمقدّمته التي سنفصّل آراءَها . ومنذ القرن السادس عشر نشأت في علم الاجتماع نزعتان متباينتان : **نزعة واقعيّة مع مكيافيلي**، **ونزعة خياليّة مع توماس موروس** Thomas Morus . ولمّا كان القرن الثّامن عشر ظهر **علم الاجتماع الموضوعي**، فقام **هوبس** Hobbes يكتب ويضمّن كتاباته جميع العناصر التي يتألّف منها علم النّفس الاجتماعي والسّياسي"، ويفسّر، في نزعة تشاؤميّة، العِلل المحرّكة للعلاقات الاجتماعيّة . وقام سبينوزا Spinoza وجعل من تعاون الافراد شخصاً اجتماعياً لا حدود لامتداده وتطوُره، وفتح امام الاجتماع البشري باباً واسعاً للتقدُميّة والعمران . وظهر **جان جاك روسّو** بنظريّة **«العقد الاجتماعي»**، وجعل في اساس نظريّته ان **الانسان صالح بالطبع**، وأنّه يولد بحقوق مطلقة . وظهر **مونتسكيو** مع كتابه **« روح القوانين »** الذي ضمّنه حكمة التّشريع . والقانون في نظره علاقة ضروريّة تنشأ من طبيعة الاشياء. ومن ثمّ فهنالك عددٌ من العلاقات الثابتة بين اشكال الحكم والتشريع عند الشعوب وطرق معيشتها وأحوال مناخها . وهكذا فالاوضاع السياسيّة والاجتماعيّة عنده قائمة على علاقات ثابتة بين طبيعة الانسان وطبيعة الاشياء اي البيئة . وأمّا **فيكو** Vico فقد قال بوحدة التطوُر الانساني وتشابه القوانين التي تتمشّى عليها الشعوب المختلفة في الاطوار المتتابعة والمتشابهة التي يجتازها كل شعب منها. والحياة الاجتماعيّة، في نظره، نتيجة طبيعيّة لحكمة الجمهور التي تتجلّى في أوضاع الشعوب حتّى البدائيّة منها . وفيكو هو رائد الطريقة التاريخيّة في علم الاجتماع .

وهكذا تطوّر الفكر الاجتماعي الى ان ظهر **أوغست كونت** فكان **مؤسّس علم الاجتماع الحديث** بأدقّ ما في الكلمة من معنى . وقد تبعه رهط من العلماء الذين توسّعوا في الموضوع، وجعلوه من اوسع العلوم نطاقاً [١] .

وانّنا اذا رجعنا الى ابن ابن خلدون رأينا انّ دروسه للاجتماعات البشريّة قد ادّت به الى التسليم بالامور التالية :

١ – **الانسان مدنيّ بالطبع**، ومن ثـَمّ فالاجتماع ضرورةٌ لا بُدّ منها؛ وهو وليد حاجتين : **حاجة الانسان الى الغذاء** – وقدرة الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل الضروريّ منه – **وحاجته الى الدفاع عن نفسه** – وقدرة الواحد من البشر دون الحيوانات المفترسة قوّةً، وهو عاجز وحده عن دفعها. وهو من ثمّ بحاجة ماسّة الى التعاون . والاجتماعات تنشأ وتنمو وتنحلّ، وهي في كلّ مرحلةٍ من هذه المراحل تخضع لقوانين ثابتة يؤثـّر فيها أكثر ما يؤثـّر البيئة الطبيعيّة، والمناخ، والانتاج، والظاهرات الاقتصاديّة؛ وهذه أثبت من الظاهرات السياسيّة المتقلـّبة بطبيعتها .

٢ – واذا ما تمّ هـــذا الاجتماع وتمّ العمران كان لا بدّ للبشر **من وازع** يدفع بعضهم عن بعض . وابن خلدون ينظر الى الحياة نظرة المتشائم، ويرى أنّ البشر مفطورون على الشرّ لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم . ومن ثم فالملك خاصّة طبيعيّة للانسان وضرورةٌ لا بدّ منها .

والملك سلطان يؤخذ ولا يوهَب، وهو يكون بالغلبة، غلبة القويّ على الضعيف ؛ وقوامه **العصبيّة** التي تحفظها الحياة البدويّة . **والبداوة طورٌ طبيعيّ يتقدّم طور الحضارة**، ولابن خلدون فيه آراء يجعل فيها الاهميّة الكبرى للاسباب الاقتصاديّة . وهو يرتـّب الاجتماعات بحسب طرق انتاجها، ويرى انّ اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم في المعاش،فانّ اجتماعهم انما هو بالتعاون على تحصيله. واذا كانت الصفات التي يحصل بها الانسان على التغلـّب نتيجة ضرورية

(١) راجع Bouthoul (G.): Traité de Sociologie, pp. 7-65.

للحياة البدويّة فلانّ « اهــل الحضر ألقوا جنوبهم على مهادِ الرّاحة والدّعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن اموالهم وأنفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حِراستهم... وأهل البدو، لتفرّدهم عن المجتمع، وتوحّشهم في الضواحي، وبُعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والابواب، قائمون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائمــاً يحملون السلاح ويتلفّتون عن كل جانب في الطرُق... مدلين ببأسهم، واثقين بانفسهم، قد صار لهم البأسُ خلقاً والشجاعة سجيّةً يرجعون اليها متى دعاهم داعٍ او استنفرهم صارخ[1] » .

فهم ابن خلدون انّ البداوة مرحلة يجتازها الانسان الى الغاية التي هي تأسيس دولة وازدهار عمران . ولهذه الدولة أعمار طبيعيّة كما للانسان، غير أنّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ؛ فالجيل الاول لا يزال على خُلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والاشتراك في المجــد، وسورة العصبيّة محفوظة فيه، وجانبه مرهوب، والناس له مغلوبون . والجيل الثاني تتحوّل حاله من البداوة الى الحضارة، ومن الشظف الى الترف والخصب، فتنكسر فيه سورة العصبيّة بعض الشيء، وتؤنس منه المهانة والخضوع . وأما الجيل الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة، ويفقد حلاوة العزّ والعصبيّة... فاذا جاء المطالب له لم يقاوم مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ الى الاستظهار بالغير من اهل النجدة، فتذهب الدولة في الجيل الرابع بما حملت[2] .

تلك نظريّات جديدة في التفكير العربيّ استخلص اكثرها من اختباراتــه الشخصيّة . وبما أنه عاصر دويلاتٍ عربيّة منحطّة كان حكمه على العرب قاسياً، وقــد كتب انهم اذا تغلّبوا على أوطان اسرع اليها الخراب حتى ان « طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو العمران »، وقد عارض النظريّة التي تعزو فتوحاتهم

---

(١) المقدمة، ص ٢٢١–٢٢٢ .

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠٤–٣٠٧ .

وانتصاراتهم الباهرة الى عناية ربّانيّة جعلت منهم شعباً مختاراً وعلّلها باعتبارات اجتماعيّة بل اقتصاديّة . فهذه الملاحظة وغيرها كثير من نوعها تجعلنا نلمس في فلسفته شيئاً من التّشكّك يُقرّبه من مدرسة ابن رشد، ولا عجب في ذلك فقد ترك شروحاً وافية لمؤلّفات فيلسوف قرطبة .

ومهما يكن من أمر فلابن خلدون فضلٌ عظيم لانّه نهج نهجاً كان يمكنه ان يكون وثبةً خلاّقة لعلم جديد، وحجر الزاوية لمدرسة فريدة في عالمَي التاريخ والاجتماع لو أتاح الله له من أكمل عمله واستفاد من اختباراته . واننا بعد هذه النظرة الاجماليّة العامّة نعود الى تفصيل آرائه في الاجتماع، ونقسم دراستنا الى ثلاثة اقسام : **علم الاجتماع العام والاقتصاديّ**، **وعلم النفس الاجتماعي**، **وعلم النفس السّياسيّ**؛ ثم ما يلحق ذلك من اعتبارات ونظرات .

١ – علم الاجتماع العام والاقتصاديّ:

يبني ابن خلدون آراءه على كون **المجتمع ظاهرة طبيعيّة** ؛ وهو يذكر الاسباب الرئيسيّة التي تحمل البشر على الحياة الاجتماعيّة. واوّلها **التعاون الاقتصاديّ** الذي يقوّي نتائجه تقسيم العمَل . قال ابن خلدون: « انّ قدرة الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفيةٍ له بمادّة حياته منه ... فلا بُدّ من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصُلَ القوت له ولهم، فيحصُل بالتّعاون قَدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف[١] » .

يُضاف الى هذا العامل الاقتصادي **عامل آخر دفاعيّ** ناتجٌ عن ضرورة الامان والدّفاع عن النفس، فيجتمع الافراد للتعاون على ردّ العدوان . قال ابن خلدون: « وكذلك يحتاج كلٌّ واحد منهم ايضاً في الدّفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه ... واذا كان التّعاونُ حصل له القوتُ للغذاء والسّلاحُ للمُدافعة، وتمّت حكمةُ الله في بقائه وحفظ نوعه . فاذن هذا الاجتماع ضروريٌّ للنّوع الانسانيّ،

(١) المقدمة، ص ٦٧–٦٨ .

وإلاّ لم يكمل وجودُهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم . وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم[١] » .

واذا تمّ الاجتماع فلا بدّ من **وازع** يدفع البشر بعضهم عن بعض « لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم . وليست السلاحُ التي جُعلت دافعةً لعدوان الحيوانات العُجم عنهم كافيةً في دفع العدوان عنهم لانها موجودةٌ لجميعهم ، فلا بدّ من شيءٍ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليدُ القاهرة ... **وهذا هو معنى الملك** . وقد تبيّن لك بهذا أنه **خاصّة للانسان طبيعيّة** ولا بدّ لهم منها[٢] » .

يعلّق ابن خلدون الاهميّة الكبرى في تعليلاته **على الظاهرات الاقتصاديّة** . وهو يصنّف الشعوب بحسب طرُق إنتاجها ، فيجعل في الدرجة الاولى الحياة في المدينة مع ما يلحقها من فوائد ؛ ثمّ حياة المُزارعين المنتشرين في الاراضي المنبسطة وفي الجبال ؛ ثم البدو الرُحّل ، ويميّز بين من يهتمّ منهم بالثّور والخروف مثل البرابرة والاتراك والتركمان ، ومن يهتمّ بالجمَل مثـــل العرب والبرابرة الرُحّل والاكراد[٣] .

وتتأثر طريقة المعاش ايضاً **بالمنتجات الطبيعيّة والمُناخ والاقليم**[٤] . وآراء ابن خلدون في أثر المأكل والمشرب والمناخ على الافراد والجماعات تجعل له صلة وثيقة بالمفكرين المحدثين كمونتسكيو وغيره . وهو كثيراً ما يردّد أنّ الفروق التي نلاحظها في العوائد والآراء والاخلاق بين الشعوب ناتجة عن اختلاف طرُق انتحالهم للمعاش . وإننا سنرى أن فلسفة ابن خلدون السياسيّة تستند في اكثر الاحيان الى

(١) المقدمة ، ص ٦٩ .
(٢) المقدمة ، ص ٦٩ — ٧٠ .
(٣) المقدمة ، ص ٢١٤ — ٢١٥ .
(٤) المقدمة ، ص ١٣٨ — ١٥٦ .

ملاحظات اقتصاديّة. فهو يذكر مثلاً انّ الشعوب التي اكتسحت البلدان وسيطرت على الممالك مثل العرب والمغول هي الشعوب القاطنة في الاراضي القاحلة حيث تكتسب صفاتٍ عسكرية ظاهرة البأس والقوّة، وتكون دائمة الاستعداد للانقضاض على سكان المدن الذين ألفوا حياة الترف والخمول[١].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ بعض المؤرخين يميلون الى الاعتقاد بانّ ابن خلدون يرى في هذه القوانين الطبيعيّة ضرورةً تجعل التاريخ يسير سيراً محتّماً. ومما لا شك فيه انّ صاحب المقدمة يأخذ بتلك النظريّة وهو مع ذلك لا يغفل عن **بعض العوامل النفسيّة** التي يُضيفها الى مؤثّرات المُناخ والاحوال الاقتصادية.

ينظر ابن خلدون الى تأثير المناخ والمعاش وطريقة الحياة نظرةً موضوعيّة مجرّدة، ومع ذلك نراه يؤثر حياة الشظف والبساطة؛ وهذا ما يقرّبه من فلاسفة اليونان الذين كانوا ينشدون حياة الزُهد للاسباب ذاتها. وهو يستشهد بحالة الحيوانات ويقول: «واعتبر ذلك في الحيوانات العُجم بدواجنِ الظّباء والبقر الوحشيّة والحُمُر، اذا زال توحّشها بمخالطة الآدميّين وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدّة حتّى في مشيتها وحُسن أديمها[٢]». وهو يقول أيضاً: «وتجد هؤلاء النّاقدين للحبوب والأدم (اي أهل الشّظف) ... أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتمّ وأحسن، وأخلاقهم ابعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات[٣]...».

وإنّه لمن دواعي العجب ألاّ نجد في مقدّمة ابن خلدون أثراً لما نسمّيه اليوم بعلم الاقتصاد النظريّ. ولئن ذكر الظّاهرات البدائيّة للانتاج ولا سيّما تلك التي لها علاقة وثيقة بأسس المجتمع الجغرافيّة مثل الزّراعة ورعاية المواشي ونموّ

---

(١) طالع المقدمة، ص ٢٤٧–٢٤٨.
(٢) المقدمة، ص ٢٤٧.
(٣) المقدمة، ص ١٤٩ وما بعدها.

الصّنائع والمِهَن في المدُن، فانّه **لم يأتِ مطلقاً بآراء اقتصاديّة نظريّة**، ولم يتعرّض لفكرة « **القيمة** » ومفهومها، ولم يحاول تحليل طرُق الكَسب، ونظريّة النّقد، وأساس شرعيّة المِلك كما فعل أرسطو . ولهذا السُّكوت أسبابٌ منها حالة المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون . ثم انّ موقفه هذا يُلائم إيمانه بالقضاء والقدر وبحَتْمِيَّة الحوادث التاريخيّة، ولئن بحث أرسطو او افلاطون في هذه الامور فذلك ناتج عن رغبتهما في وضع اسُس لمجتمع أمثل ؛ أمّا ابن خلدون المُقتنع بأن المجتمع يسير على قوانين طبيعيّة لا يمكن تبديلها، فلم تخطر له إمكانيّة إصلاح ذلك المجتمع . فالحوادث الاقتصاديّة شأنها شأن غيرها، اي **هي حوادث طبيعيّة من العبث أن نحاول تغيير مجراها** .

تظهر لنا القضايا الاقتصاديّة في فلسفة ابن خلدون بمظهر **ثبات وجمود** بعكس القضايا السياسية . فان تطور الدُّول يمرُّ بمراحل يختلف بعضها عن بعض كل الاختلاف، أمّا الحياة الاقتصاديّة فلا تتبدّل، وذلك يعود الى أن اختبارات ابن خلدون الشخصيّة لم تُظهر له تبدُّلات وتطوُّرات ذات أهميّة في الحقل الاقتصاديّ . والتغيرات التي عرفها كانت نتيجة التقلُّبات السياسيّة . فعندما تنتقل مثلًا قبيلة من طور البداوة الى طور الحضارة تأخذ في استثمار الارض وإنشاء البساتين، وتتبدّل طرُق معيشتها . ومن ثَمَّ فلم يحدث تغيُّر في طبيعة الحياة الاقتصاديّة بل في الاشخاص .

تظهر الامور الاقتصاديّة في القرون الوسطى ذات علاقة بالشرع وعلم الاخلاق، مثل شرعيّة المِلك، والإرث، والرّبا؛ وبما أنّ ابن خلدون لم يكن مشترعاً ولا فقيهاً، لم يرَ الظاهرات الاقتصاديّة إلا خاضعة **لقانونٍ آليّ** تسير عليه، وعليه يتعلّق ازدهار الدُّول وانحطاطها .

إلا انّ صاحب المقدمة يجعل اهميّة كبرى **للظاهرات المتعلّقة بالسكان**، وهذه لها علاقة وثيقة بخصب التربة او جدبها . فاذا كانت بعض المدن تفوق غيرها بالغنى وازدهار التجارة فلانها تفوقها ايضاً بعدد السكان، قال ابن خلدون : «انّ الصنائع إنما تستجادُ اذا احتيج اليها وكثر طالبها ؛ واذا ضَعفَت احوال المصر

وأخـــذ في الهرَم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا الى الاقتصار على الضروريّ من احوالهم، فتقلُّ الصنائع التي كانت من توابع الترف[1]...» وابن خلدون في موضعٍ آخر يجعل عدد السكان متوقفاً على الثروة، وهو يؤكد انّ حكومة واعية تساعد الصناعة وتعمل على ازدهارها يمكنها ان تزيد بذلك عدد رعاياها .

في التطور السريع للدول حسب قانون التطوُّر التاريخيّ الذي يسنّه ابن خلدون يلعب عدد السكان دوراً مهمّاً، وهو يقول : « حينما يزداد عدد السكان كثيراً يبلغ تطوُّر الدولة ذروته ويبدأ الانحطاط» . ولا يخفى ما في هذا التأكيد من امور مبهمة تتعلق بنظريات حول دور الحضارة والمدنيّة التي هي نتيجة تطوُّر الحياة اليوميّة .

ولا يكتفي ابن خلدون بالتعليلات الاقتصاديّة بل يعتقد انّ لبعض **العوامل الروحيّة** اثراً كبيراً في تكييف الحياة الاجتماعيّة ؛ ولذلك لا يمكننا ان نسمّيه ماديّاً . وقد كتب في المقدمة لايضاح السبب الذي من اجله قلّ عدد المدن في افريقيا الشماليّة والمغرب ؛ وأرجع ذلك السبب الى انّ القسم الاكبر من سكان تلك الاقطار مؤلّف من بدوٍ رُحّل لا تزال العصبيّة عندهم قويّة، وهم يفضّلون العيش تحت الخيام، واللجوء الى اعالي الجبال كي يحافظوا عـــلى تلك العصبيّة، وبالتالي على حريّتهم واستقلالهم . اما في الشرق فالمدن متعدّدة لان اهل الشرق لا يحافظون على أنسابهم، ولا يعلّقون كبير أهميّة على اواصر القربى[2] .

ويشعر ابن خلدون **باثر العوامل السياسيّة** على الحياة الاقتصادية، فيُلحق بنظريّته في التطوُّر السياسيّ نظرية في نتائج هذا التطوُّر من الوجهة الاقتصادية ؛ ويُظهر لنا كيف ان بعض الناس يعرفون الاستفادة من الاحوال السياسية القلقة لانشاء ثروة طائلة .

(١) المقدمة، ص ٧٢٩-٧٣٠ . وطالع ايضاً ص ٦٨٩-٦٩٠ .

(٢) المقدمة، ص ٦٣٤ وما بعدها .

كان الاقتصاد في زمن ابن خلدون على حالة جمود اذ كان النّقد معدناً، والصّناعات المحليّة تُسيطر عليها الفئات، وكلُّ ذلك كان حائلًا دون ايّ تجديد أو تعديل . وكانت التّجارة تجمع النّقد بين ايدي بعض الافراد دون الجمهور، وكانت النّتيجة أزمة ماليّة حادّة تؤدّي في بعض الاحيان الى اضطرابات وثورات. ويعلّل ذلك ابن خلدون بأنّ الجباية تزداد والدّخل ينقص. وذلك لانّ النّاس يقبضون أيديهم عن الفَلح واستثمار الارض علماً منهم بأنّ السّلطان ينتزع منهم ثمرة أتعابهم . ونتيجة ذلك المجاعات التي تودي بحياة الكثيرين . وكثيراً ما يحدث ذلك عند هرَم الدّولة[1] . والامر الذي يعجّل المجاعات اذ ذاك أنّ الرّعايا تُكثر من تعديد الزّوجات والتّناسل في زمن التّرَف والبحبوحة، فتجتمع قلّة الدّخل وكثرة النّاس في إبّان الضّائقات، ويكون من ذلك الويل والهلاك .

ويرى ابن خلدون **أنّ للدّولة أطواراً من النّاحية الاقتصاديّة**، وهو يصفها كما يلي : « اعلم أنّ الدّولة تكون في أوّلها بدويّة، فتكون لذلك قليلة الحاجات لعدم التّرف وعوائده، فيكون خرجها وإنفاقها قليلًا، فيكون في الجباية حينئذٍ وفاءٌ بأزْيدَ منها، بل يفضُل منها كثيرٌ عن حاجاتهم ؛ ثمّ لا تلبث أن تأخذ بدين الحضارة في التّرف وعوائدها ... فيكثر لذلك خراج أهل الدّولة، ويكثر خراج السّلطان خصوصاً كثرةً بالغة بنفقته في خاصّته ... ولا تفي بذلك الجباية، فتحتاج الدّولة الى الزّيادة في الجباية... ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد التّرف وفي العطاء للحامية، ويُدرك الدّولةَ الهرَم، وتضعف عصابتُها عن جباية الاموال من الاعمال والقاصية، فتقلّ الجباية وتكثر العوائد، ويكثرُ بكثرتها ارزاقُ الجند وعطاؤهم . فيستحدث صاحب الدّولة انواعاً من الجباية يضربُها على البياعات، ويفرضُ لها قدراً معلوماً على الاثمان في الاسواق ... وربّما يزيدُ ذلك في أواخر الدّولة زيادة بالغة، فتكسد الاسواق لفساد الآمال، ويؤذنُ ذلك باختلال العمران، ويعود على الدّولة، ولا يزال ذلك يتزايد الى ان تضمحل[2] » .

(١) المقدمة، ص ٥٤٣ .

(٢) المقدمة، ص ٥٠٤–٥٠٥ . طالع ايضاً ص ٥٣٤–٥٣٥ .

ويرى ابن خلدون أن آخر الدولة يكون **بعد انقضاء جيلين**، فتشرف على نهاية عمرها الطبيعي"، اذ تقل الجبايات، ويحدث الإجحاف، ويتناقص العمران، وتكثر المجاعات[١] .

وهكذا يؤمن صاحب المقدمة **بحتمية التطور** وعود الماضي بعد نهاية الدور، دون ما امل بتجدد أو تقدم . فكل دولة تقوم على انقاض اخرى وتسير سيرها في مختلف اطوارها، وهكذا الى ما لا نهاية له .

٢ - علم النفس الاجتماعي:

يرى ابن خلدون في جميع انواع المجتمعات احداثاً طبيعية، ويرى ان لتلك الاحداث علاقة وثيقة بنفسية تلك المجتمعات، ومن ثم فقد أراد ان يعلل الظواهر النفسية الخاصة بكل أمـــة، وحاول ان يثبت كون تلك الظواهر نتيجة ضرورية للاحوال المادية التي تعيش فيها اكثرية افراد الامة .

لقد قلنا انه لا يؤمن بأثر الوراثة، وهو من ثم يعتقد بان **نفسية الفرد تكونها التربية، وتثبتها العادة**، وهو يلخص نظريته هذه كما لخصها الغزالي بذكر ما قاله النبي : « كل مولودٍ يولدُ على الفطرة، فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه[٢]». وهكذا فالعادة تكون عند الانسان طبيعة ثانية تحلُّ محل الطبيعة الاولى، « فان النفس اذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها[٣] » .

واذا كان الامر كذلك فما الاسباب التي تتضافر على تكوين عقلية شعب من الشعوب ؟

يحاول ابن خلدون ان يبين تلك الاسباب في مقدمته، ومنها ما ذكرناه سابقاً اعني **الهواء** الذي يؤثر على العقلية والاخلاق فضلاً عن الاعمال . وقد قال

---

(١) المقدمة، ص ٥٤٣ .

(٢) المقدمة، ص ٢١٧ .

(٣) المقدمة، ص ١٥٤ .

في ايضاح ذلك: « لما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادّين في الحرّ والبرد، وجب ان تتدرّج الكيفيّة من كليهما الى الوسط فيكون معتدلاً. فالإقليم الرابع اعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال، والذي يليهما. والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والاوّل والسابع ابعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل والحيوانات، وجميع ما يتكوّن في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصةً بالاعتدال، وسكانها من البشر اعدلَ اجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً... واما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الاول والثاني والسادس والسابع، فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم... واخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العُجم... والسبب في ذلك انهم لبُعدهم عن الاعتدال يقربُ عرَضُ أمزجتهم واخلاقهم من عرَض الحيوانات العُجم، يبعدون عن الانسانيّة بمقدار ذلك[1]... » ويقول في موضع آخر: « لما كان السودان ساكنين في الاقليم الحارّ، واستولى الحرُّ على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم[2]؛ فتكون أرواحهم، بالقياس الى أرواح أهل الاقليم الرّابع، أشدّ حرّاً، فتكون اكثر تفشّياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثرَ انبساطاً، ويجيءُ الطّيش على أثر هذه[3]».

ومن تلك الاسباب **طريقة العيش**. فالذين يعيشون من رعاية الإبل يرودون السّهول الخصبة فيُطاردهم حماتُها، فيلجأون الى الجبال والمسالك الوعرة، أولئك يعيشون فيها عيشة الحيوانات العُجم بعيدين من دماثة الاخلاق التي يتحلّى بها أهل المدن. ويفصّل ابن خلدون نظريّته هذه في فصول عدّة، ويبيّن أنّ أهل البدو

(١) المقدمة، ص ١٣٨–١٤٥.

(٢) يعتقد ابن خلدون كما اعتقد غيره من الاقدمين بوجود الروح الحيواني في القلب، وبأنه يتفشى وينتشر بالحرارة لانه « تقرر ان الحرارة مفشية للهواء والبخار، مخلخلة له، زائدة في كميته».

(٣) المقدمة، ص ١٤٦–١٤٧.

أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضر[١]، وانّ لاختلاف احوال العمران أثراً في ألوان البشر وأخلاقهم[٢].

ويعلّق ابن خلدون أهميّة كبيرة على **العنصر**، وللعنصر عنده مفهوم يختلف كل الاختلاف عن مفهومنا له اليوم، وهو يقوم، في نظره، على علاقة الدّم والقربى. وهو يرى أنّ هذا النوع الذي يسمّيه «**عصبيّة**» قويٌّ عند اهل البدو، وإن وُجد عند اهل الحضر كان شديد الضّعف وعلى غير ما هو عند أهل البدو؛ وهو يعزو انتصارات العرب الى قـــوّة العصبيّة عندهم، ويورد كلام عمر اذ قال: «تعلّموا النسب ولا تكونوا كنبَط السّواد، اذا سُئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا[٣]».

ويُضيف ابن خلدون الى ذلك كلّه أسباباً نفسيّة، منهـــا **قانون الاقتداء والتّشبّه**، وذلك «أنّ النّفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلَبها وانقادت اليه، إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تُغالط به من أنّ انقيادها ليس لغَلبٍ طبيعيّ انّما هو لكمال الغالب. فاذا غالطت بذلك واتّصل لها، حصَل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به، وذلك هو الاقتداء أو لما تراه، والله أعلم، من أنّ غلَب الغالب لها ليس بعصبيّة ولا قوّة بأس، وإنّما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تُغالط ايضاً بذلك عن الغَلب، وهذا راجعٌ للأوّل. ولذلك ترى المغلوبَ يتشبّه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه... بل وفي سائر احواله. وانظر ذلك في الابناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبّهين بهم دائماً، وما ذلك إلاّ لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر الى كلّ قُطرٍ من الاقطار كيف يغلب على أهله زيُّ الحامية وجند السلطان في الاكثر لانّهم الغالبون لهم، حتّى انّه اذا كانت أمّةٌ تُجاورُ أخرى ولها الغلَب عليها فيسري اليهم من هذا التشبُّه والاقتداء حظٌّ كبير[٤]...».

---

(١) المقدمة، ص ٢١٧–٢٢٢.
(٢) المقدمة، ص ١٤٩ وما بعدها.
(٣) المقدمة، ص ٢٣١.
(٤) المقدمة، ص ٢٦٣.

والى جنب هذا الميل الى التقليد والتشبّه يرى ابن خلدون في البشر ميلاً آخر مبايناً له، هو **الميل الى المحاربة** . و « الحروبُ وأنواع المقاتلة لم تزل واقعةً في الخليقة منذ برأها الله[1]» . وأسبابها كثيرة منها إرادة انتقام بعض البشر من بعض؛ ومنهـــا العدوان الذي «يكون من الامم الوحشيّة الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والاكراد وأشباههم، لانهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بايدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب؛ ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبةٍ ولا مُلك، وانما همّهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم » . ومنها الغضب لله ولدِينه، وهو ما يسمّى في الشريعة بالجهاد[2] .

٣ – علم النفس السياسي :

بعد ان علل ابن خلدون ظاهرات المجتمعات العامّة وأعادهـــا الى العوامل الطبيعيّة التي تعيش تلك الاجتماعات تحت تأثيرها، انتقل الى مشكلة اخرى نوضحها فيما يلي :

عندما يصلُ البشر الى درجةٍ ما من التمدّن تظهر فيهم سلطة سياسيّة تمدُّ سيطرتها على عددٍ وافرٍ منهم . فما الاسباب التي تساعد بعض الشعوب على قهر غيرهم، وما الاسباب التي تعمل على نشوء السّلالات والسلطنات ؟

قبل البحث في هذه القضيّة لا بدّ من استعراض آراء ابن خلدون في **الدولة والامّة** . وآراؤه شديدة الصلة بحالة عصره الاجتماعيّة وبالاحداث التاريخيّة التي كانت جاريةً اذ ذاك في بلاد الاسلام عامّة وفي افريقيا الشماليّة خاصّة .

لم تكن فكرة **القوميّة والوطنيّة** موجودةً لذلك العهد . وكانت الفكرة الدينيّة وحدها شائعة شيوعاً واسعاً، ومتأصلة تأصلاً لا يترك معه مجالاً لايّ معنى سياسيّ . ولم تكن الفكرة الدينيّة كافية وحدها لايجاد رابطة تعاون وتعاضد

(١) المقدمة، ص ٤٨٥ .
(٢) المقدمة، ص ٤٨٦ .

عندما تخرج الحرب عن نطاق الجهاد في نصرة الدين، والقضاء على الكفار والمشركين. ولم تكن فكرة الاخوّة الدينيّة يوماً كافية، في المسيحيّة او في الاسلام، لخنق الميول الحربيّة. ولذلك لم يلجإ ابن خلدون الى الدين لتعليل قيام السّلالات والسلطنات. فقد أطلعته تجاربه واختباراته ومعلوماته التاريخيّة أنّ **القوّة اساس السلطان**، فلا يقوم ملك إلا على الثورات والحروب والفتن وانتصار القويّ على الضعيف. تلك كانت الحال في افريقيا والاندلس لذلك العهد اذ لم تقم فيهما امارات في اكثر الاحيان إلا على ثورة او انقلاب عسكريّ.

ليس في الاسلام نظريّة للسلطة بوجـــه عام، ولم يذكر القرآن شيئاً في هذا المعنى. ثم ان فكرة إمكان تنظيم المجتمع على أسس عقليّة قد فُقدت فيما بين البشر بعد قدامى اليونان. فلم يدُر بخلَد ابن خلدون أنّ هنالك أشكالاً مختلفة للسلطة، وأنه من الممكن محاولة الإصلاح في هذا الحقل. فنظريّة دولة واعية، خاضعة لنظم عقليّة، يمكن تحسينها تحسيناً مطّرداً بواسطة المشترع والتشريع، ظلّت بعيدةً كل البعد من فكره؛ وهو لا يرى من كلّ صوب إلا **قدراً غاشماً**، وإلا أنّ الانظمة قد حدّدها الدين والعادة، ومن ثمّ فلا سبيل الى تغييرها. وهو الى ذلك يحظر الحيد عن الواقع، ويرى أن كل تغيير في هذا الواقع يُضعف المجتمع ويجعله فريسة لمطامع الغزاة. والسلطة السياسيّة لا يمكنها ان تكون، في نظره، إلا **السلطة المطلقة** المعروفة في الشرق، والقائمـــة على استغلال المجموع لمصلحة السلطان وحاشيته. **وهكذا ان حصل تغيير في الرجال والسّلالات فالشكل لا يتغير ولا يتبدّل**.

كانت الامارات في افريقيا الشماليّة تقوم على القوة بمناصرة احدى القبائل، وكانت تنهار اذا ما خانتها تلك القبائل او اذا غُلبت على امرها. وكان ذلك من شأنه ان يخلق في نفوس الحكّام قلقاً دائماً، وان يحول دون ايّ عمل انشائي طويل المدى. وكان مصير السلطان بيد القبائل المنتشرة في داخل البلاد، امـــا سكان المدن الساحليّة فكان عكوفهم على الراحة والطمأنينة، وبُعدهم عن العادات الحربيّة، يجعلانهم بعيدين عن كل تحيّز، مستعدّين لقبول ايّ سلالة تتسلم مقاليد

الحكم، وذلك لانه لم يكن في استطاعتهم النزوح عن ديارهم، واللجوء الى الجبال كما كان يفعل اهل القبائل .

وكان ابن خلدون شديد الاطّلاع على أطوار تاريخ افريقيا الشماليّة ؛ ولذلك لم يتبنَّ نظريّة سياسيّة معيّنة . وكلّ ما سلّم به هو أنّ الناس بحاجة الى وازع والى سلطة من غير أن يحدّد نوع تلك السّلطة وشكلها . وهو لم يعرف حقيقة المدينة كما حدّدها اليونان . وهو يذكر مرّة وبطريق العرَض أنّ بعض المدُن يحكمها مجلس من أهلها، ولكنّه لا يستطيع التّسليم بأنّ مدينةً من مدن افريقيا تستطيع الاستغناء عن حماية سلطان قويّ او قبيلة مجاورة تدفع لها ثمن تلك الحماية[١]. وإن لم يكن الامر كذلك تعرّضت المدينة للنّهب والسّلب من قِبَل البدو المحيقين بها. وهكذا فوجود القبائل ضروريّ، وعدم وجودها يؤدّي الى الانحطاط والانهيار كما حدث في اسبانيا .

اقتنع ابن خلدون بأنّ نشوء الدّول لا يتمّ إلاّ على سواعد القبائل، وكان همّه في فلسفة التاريخ ان يُبيّن كيفية نشوء الدول . وهو يلاحظ أنّ **الدّول تنشأ وتتعاقب الواحدة منها على أنقاض الاخرى،** إمّا بانتصار فئة على فئة، وإمّا بتفكّك اجزاء دولة مترامية الاطراف ووصول بعض هذه الاجزاء الى الاستقلال الذاتيّ . وذلك أن حكّام الاقاليم النّائية، عندما يلاحظون الضّعف يمتدّ الى السّلطة المركزيّة، يحاول كلٌّ منهم أن يحصل على السّلطة وأن يتركها لسلالته . **وهكذا فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعيّة للانسان،** ولا يعتقد ابن خلدون بإمكانيّة قيام سلطة على القبول المتبادَل والعقود الجماعيّة كما يفهمها جان جاك روسّو مثلًا . قال صاحب المقدّمة : « انّ الآدميّين بالطّبيعة الانسانيّة يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزَع بعضهم عن بعض، فلا بُدّ ان يكون متغلّباً عليهم بتلك العصبيّة، وإلاّ لم تتمّ قدرته على ذلك، وهذا التغلّب هو المُلك ... فالتغلّب الملكيّ غايةٌ للعصبيّة[٢]» . واذا بلغت العصبيّة « الى غايتها

---

(١) طالع المقدمة، ص ٦٢٩ .

(٢) المقدمة، ص ٢٤٩ .

حصل للقبيلة الملك، إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقتُ المقارن لذلك . وان عاقها عن بلوغ الغاية عوائق ... وقفت في مقامها الى أن يقضي اللهُ بأمره[1] » .

يتّضح لنا ممّا تقدّم انّه يجب الاختيار بين أمرين : إمّا الحياة البدويّة المتوحّشة، وإمّا الخضوع لسُلطان مُطلق . أمّا إمكان قيام ساطة على أسسٍ عقليّة فيرفضه ابن خلدون رفضاً باتّاً .

ب — فلسفة التاريخ

كتب العرب التاريخ قبل ابن خلدون، ونظروا اليه نظرهم الى ديوان اخبار ومجمع احداث، ولم يعدُّوه علماً من العلوم ؛ فاراد ان يخرج عن تلك السنّة، وان يبحث في الوقائع التاريخيّة محاولاً ان يكتشف **العوامل** التي تسيّرها، **والقوانين العامّة** التي تتمشّى عليها الدول والشعوب في تطوُّرها ؛ وهكذا كان ركناً من اركان فلسفة التاريخ. وقد كتب مقدمته ليوضح العوامل والقوانين، وشرح فيها « من أحوال العمران والتمدُّن، وما يعرض في الاجتماع الانسانيّ من العوارض الذاتيّة، ما يمتّعك بعِلل الكوائن واسبابها، ويعرّفك كيف دخل اهلُ الدُّوَلِ من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك[2] ». وقد هدف الى ايجاد «معيار صحيح يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والخطإ فيما ينقلونه من الاخبار والوقائع » .

تلك كانت غاية ابن خلدون في وضع المقدمة، وقد قادته نظريّاته الى البحث في أمور كثيرة ممّا يتعلق بقضايا الاجتماع . قال ساطع الحصري : « ومما تجب ملاحظته في هذا الصدد، انّ اشمل القوانين واعمق الاسباب في تطوُّر الامم، لا يمكن ان تكتشف بدرس الوقائع التاريخيّة وحدها، بل انّ اكتشاف مثل هذه

(١) المقدمة، ص ٢٥٠ .

(٢) المقدمة، ص ٦ .

القوانين الشاملة والاسباب العميقة يتطلب ملاحظة احوال الامم الحاضرة مثل ملاحظة الامم البائدة، ودرس الحادثات الاجتماعيّة الحاليّة مثل درس الحادثات الماضية . ومن البديهيّ انّ هذه الأبحاث تتعدّى حدود التاريخ البحت، وتدخل في نطاق الاجتماعيّات العامّة، فتكون حينئذٍ من مواضيع الفلسفة الاجتماعيّة او علم الاجتماع بوجه عام[1] » .

ومما لا شك فيه انّ فلسفة التاريخ لم تظهر بمعناها الحديث كعلم إلا في القرون المتأخرة، وقد تحوّلت شيئاً فشيئاً الى دراسة اصول التاريخ وعلم الاجتماع .

حاول ساطع الحصري ان يستعرض «اهم المؤلفات التي تتعلّق بفلسفة التاريخ مباشرة، او التي تمتّ بصلة قويّة الى بعض ابحاث هذه الفلسفة »، وقد وجد انها تنحصر في عشرة كتب ظهرت بعد مقدمة ابن خلدون، اي في الفترة التي تمتدّ ما بين سنة ١٣٧٧ وسنة ١٧٧٧، ومن اشهرها كتاب «**الامير**» (١٥٢٠) لمكيافلّي الايطالي، وكتاب «**الحكومة المدنيّة**» (١٦٩٠) لجون لوك الانكليزي، وكتاب «**العِلم الجديد**» (١٧٢٥) لجان باتيستا فيكو الايطاليّ، وكتاب «**طبائع الامم وفلسفة التاريخ**» (١٧٥٦) لفولتير الفرنسي، وكتاب «**آراء فلسفيّة في تاريخ البشريّة**» (١٧٧٢) لهردر الالماني .

لقد أثبت من كتب في تاريخ فلسفة التاريخ أنّ لابن خلدون فيه محلاً رفيعاً جدًّا . قال روبرت فلنت : « من وجهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ يتحلّى الادب العربيّ باسم من ألمع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكيّ في القرون القديمة، ولا العالم المسيحيّ في القرون الوسطى، يستطيع أن يُقدّم اسماً يُضاهي في لمعانه ذلك الاسم ... اذا نظرنا الى ابن خلدون كمؤرّخ فقط، وجدنا من يتفوّق عليه حتّى بين كتّاب العرب أنفسهم. وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنّه منقطع النظير في كلّ زمان ومكان، حتى ظهور فيكو بعده باكثر من ثلاث مئة عام ... انه يستحقّ الإعجاب بما أظهره من روح الابتكار والفراسة والتعمّق والإحاطة ...

---

(١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٢ .

كلُّ من يقرأ مقدّمته باخلاص ونزاهة لا يستطيع إلاّ ان يعترف بأنّ حقّ ابن خلدون في ادّعاء هذا الشرف – شرف التّسمية باسم **مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ** – اقوى وأثبت من حقّ كل كاتب آخر سبق فيكو[١]» .

ولكي نفهم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون لا بدّ لنا من الرجوع الى الطرق التي لجأ اليها . فهنالك نوعان من الحوادث تستحقُّ الذّكر : **أوّلها الحوادث الجغرافيّة والاقتصاديّة**، وثانيها **الحوادث النفسيّة** واكثرها ناتج عن الاولى . وفيما عدا ذلك نجد **قدراً غاشماً** يُسيطر على جميع الظاهرات الى درجة أنّ صاحب المقدّمة لا يحاول وضعَ بعض القواعد العمليّة التي تساعد على تلافي نتائج القوانين العامّة التي تسيّر التاريخ .

لقد رأينا كيف يبيّن ابن خلدون **أثر الاقليم والسّكن والقوت**، وبالجملة طريقة المعاش، على المجتمعات . وهو بعد ذلك يقسم المجتمع الى فئات ثلاث : **البدو** ، **والحضر** ، وبينهما **سكّان الأرباض** ، وهم اشد النّاس تعساً، لأنهم لا يتمتّعون بحريّة البدو ولا باسباب حضارة الحضر .

وينظر ابن خلدون الى نشوء الدُّول نظره الى **أمرٍ واقع** ، فلا يجادل فيه ، ولا يحاول ، كما فعل فلاسفة اليونان من قبله، أن يتبيّن الأفضل في اشكال الحكم وفي امتداد الدولة . وكذلك لا تراه يُعالج السلطة ولا يوضح المحكّ الذي يُستند اليه في تبيين شرعيّتها أو عـــدم شرعيّتها . والدُّول ، في نظره، واقع يتجدّد ويتعاقب، أيّاً كان القائمون على إدارة شؤونها . وإنّ ما يتبع السلطة من جاهٍ وعزّ داعٍ من دواعي بعث الطموح والشهوات، ولكنّ **القوّة** وحدها هي التي تعطي الفوز لطامعٍ على آخر .

والوصول الى السلطة يقتضي **مقدرة** في شخص الرئيس، **ومساعدة ونُصرة من اهل عصبيّته واعوانه**. وهكذا فالنصر لمن يستطيع الاعتماد على **قبائل قوية**.

---

(١) فلنت : تاريخ فلسفة التاريخ، ص ٨٦، ١٥٧ . أورد هذا القول ساطع الحصري في كتابه « دراسات عن مقدمة ابن خلدون »، ص ١٧٥–١٧٦ .

وكثيراً ما يكون السلطان أحد افراد القبيلة التي قام النصر على يدها . وكل دولة تكون قوية في مرحلتها الاولى، ثم لا تعتّم ان تظهر فيها دواعي الضعف، فتصير الى الانحطاط . واسباب الانحطاط كثيرة اهمها :

١ ـ **العوامل المادية** العائدة الى اتساع الملك، والناتجة عن الصعوبات التي يجدها السلطان عندما يطلب الطاعة في الاطراف النائية من مملكته، وعندما يعمل على حماية التخوم البعيدة . قال ابن خلدون: « يتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الاطراف، ويُبادر الخوارج على الدولة من الاعياص وغيرهم الى تلك الاطراف، لما يرجون حينئذٍ من حصول غرضهم بمبايعة اهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحامية اليهم . ولا يزال ذلك يتدرّج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في اقرب الاماكن الى مركز الدولة[١] » .

٢ ـ **الاسباب الراجعة الى درجة تحضّر القبائل الفاتحة والى ما في طباعها من معالم العمران او الهمجيّة** . فابن خلدون يرى ان الشعوب اصناف، منها ما هو قابل للحكم والملك، ومنها ما هو غير قابل لذلك . وهو يعرض هنا للعرب، ويحكم عليهم حكمه القاسي المعروف . فهم، في نظره، « أمّة وحشيّة باستحكام عوائد التوحّش واسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلّة، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن رتبة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافيةٌ للعمران ومناقضةٌ له[٢] » . لهذا يرى صاحب المقدمة « ان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك[٣] » .

٣ ـ **الخلاف الذي لا يعتم ان ينشأ بين رئيس القبيلة الفاتحة وحاشيته واهل عصبيّته** . ففي اول الامر « يكون صاحب الدولة أسوةَ قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لانّ

(١) المقدمة، ص ٥٣١–٥٣٢ .

(٢) المقدمة، ص ٢٦٧–٢٦٩ .

(٣) المقدمة، ص ٢٧٠–٢٧٢ .

ذلك هو مقتضى العصبيّة التي وقع بها الغلب[١]». ثم يأتي الاحفاد فينسون السواعد التي قام عليها ملكهم، ويتنكرون لمن تعوّدوا التكريم والمشاركة في المال وفي كل شيء، وينزعون الوظائف من ايديهم ليسندوها الى اغراب، فتقوى شوكة العبيد والموالي، وتضعف قوة الدولة العسكرية لان القبائل المناصرة لها تبتعد عنهـا رويداً رويداً. ويشعر السلطان بذلك فيلجأ الى اقتناء جيش من المأجورين؛ وهكذا تضعف العصبيّة وتفقد كما حصل ذلك مع العباسيّين ومواليهم من التركمان والفرس. قال ابن خلدون: هذا هو «طور الاستبداد (استبداد السلطان) على قومه، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة؛ ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف اهـل عصبيّته وعشيرته المقاسمين له في نسَبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه. فهو يدافعهم عن الامر، ويصدُّهم عن موارده، ويردُّهم على أعقابهم[٢]...» وقال في موضع آخر: «اعلم ان صاحب الدولة انما يتمُّ امره بقومه، فهم عصابته وظهراؤه على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته... فاذا جاء الطّورُ الثّاني، وظهر الاستبدادُ عنهم، والانفراد بالمجد... صاروا في حقيقة الامر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الامر، وصدّهم عن المشاركة، الى اولياء آخرين من غـير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم... ويقلدهم جليـل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية... وذلك حينئذٍ مؤذنٌ باهتضام الدولة وعلامةٌ على المرض المزمن فيها، لفساد العصبيّة التي كان بناءُ الغلب عليها. ومرض قلوب اهل الدولة حينئذٍ من الامتهان وعداوة السلطان، فيضطغنون عليه، ويتربّصون به الدوائر، ويعودُ وبال ذلك على الدولة... وكذا صدرٌ من دولة بني العباس، كان الاستظهار فيها ايضاً برجالات العرب، فلمـا صارت الدولة للانفراد بالمجد، وكبح العربُ عن التطاول للولايات، صارت الوزارة للعجم، والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت وبني طاهر، ثم بني بويه وموالي الترك[٣]...».

---

(١) المقدمة، ص ٣١٣-٣١٤.
(٢) المقدمة، ص ٣١٤.
(٣) المقدمة، ص ٣٢٨-٣٢٩.

ويشتدّ تيّار الترّف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، ويدعو ذلك الى الزيادة في أعطيات الجند. ويحاول القويّ من الجند أن يستولي على الحكم، فيوقع السلطان بالواحد تلو الاخر، وتضعف بذلك قوّته وتنهار مملكته.

٤ ـ الاسباب الاقتصاديّة العائدة الى حالة الاقتصاديّات في العصر والمملكة عندما يعمّ الترّف. وكثيراً ما يصف ابن خلدون انحلال الدُّول بسبب انتشار الترّف، ومن ذلك قوله: « ثم يحصل الاستيلاء ويعظم ويستفحل الملك، فيدعو الى الترّف ويكثر الإنفاق بسببه... ثم يعظم الترّف فيكثر الإسرافُ في النّفقات، وينتشر ذلك في الرّعيّة، لان النّاس على دين ملوكها وعوائدها؛ ويحتاج السّلطان الى ضرب المكوس على أثمان البيعات في الاسواق لإدرار الجباية، لما يراه من توَرّف المدينة الشّاهدِ عليهم بالرّفه، ولما يحتاج هو اليه من نفقات سُلطانه وارزاق جُنده. ثم تزيد عوائد الترّف فلا تفي بها المكوس، وتكون الدّولة قد استفحلت في الاستطالة والقَهر لمن تحت يدها من الرّعايا، فتمتدُّ ايديهم الى جمع المال من أموال الرّعايا، من مَكسٍ أو تجارة او نقدٍ في بعض الاحوال، بشُبهةٍ أو بغير شُبهة. ويكون الجُندُ في ذلك الطّور قد تجاسرَ على الدّولة بما لحقها من الفشَل والهرَم في العصبيّة فتتوقّع ذلك منهم، وتُداوى بسكينة العطايا وكثرة الانفاق فيهم... وتكون جُباةُ الاموال في الدّولة قد عظُمت ثروُتهم في هذا الطّور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتّسع لذلك من جاههم، فيتوجّه اليهم باحتجان الاموالِ من الجباية وتفشو السّعاية فيهم بعضهم من بعض للمُنافسة والحقد، فتعمُّهم النكبات والمُصادرات واحداً واحداً، الى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالُهم، ويُفقد ما كان للدّولة من الأبّهة والجمال بهم. واذا اسطُلمت نعمتهم تجاوزتهم الدولة الى الثّروة من الرّعايا سواهم، ويكونُ الوهَن في هذا الطّور قد لحقَ الشّوكة، وضَعفت عن الاستطالة والقهر، فتنصرفُ سياسةُ صاحبِ الدّولةِ حينئذٍ الى مُداراةِ الامور ببذلِ المال؛ ويراه أرفعَ من السّيف لقلّة غَنائه؛ فتعظُم حاجتُه الى الاموال زيادةً على النّفقات وأرزاق الجُند، ولا يغني فيما يُريد. ويَعظمُ الهرمُ بالدّولة ويتجاسرُ عليها اهلُ النّواحي، والدولة

تنحلُّ عُراها في كلّ طورٍ من هذه، الى أن تُفضي الى الهلاك، وتتعوّض من الاستيلاء الكلَل . فإن قصَدها طالبٌ انتزعها من ايدي القائمينَ بها، وإلاّ بقيَت وهي تتلاشى الى أن تضمحلّ كالذّبال في السّراج اذا فني زيتُه وطفىء[١]» .

٥ ـ **الاسباب العامّة الاجتماعيّة**، وابن خلدون يرى أنّ المجتمع خاضع لتطوُّر محتوم يجري على مراحل ثابتة . فعندما تبلغ الدّولة أوج مجدها تظهر فيها عوامل الانحطاط، ولا مفرّ لها من ذلك . وقد بيّنّا كيف تكون العصبيّة اذ ذاك قد ضعفت . واذا حاول السلطان أن يقتصد في النّفقة ويعود الى حياةٍ أشدّ بساطة تضاءلت هيبةُ حكمه، وجرّأ عليه شعبه ومن كانوا أعوانه .

وهكذا فانّ للدّول أعماراً طبيعيّة كما للاشخاص . «والعمر الطبيعيّ للاشخاص، على ما زعم الأطباء والمنجمون، مئة وعشرون سنة، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجّمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات ... وأما أعمار الدول أيضاً، وإن كانت تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال؛ والجيلُ هو عمر شخصٍ واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النموّ والنشوء الى غايته» .

والدّولة، في عمرها هذا، تمرُّ في أطوار مختلفة وحالات متجدّدة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطّور لا يكون مثله في الطور الآخر . وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار . أما الأوّل فطور **الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك**؛ ويكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء . وأما الطور الثاني فهو طور **استبداد صاحب الدولة على قومه**، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة؛ ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرّجال، واتخاذ الموالي والصنائع ليدافع اهل عشيرته وعصبيته عن الملك ويفرد أهل بيته بما يبني من مجد .

---

(١) المقدمة، ص ٥٣٤ـ٥٣٥ .

وأما الطور الثالث فهو طور **الفراغ والدّعة** لتحصيل ثمرات الملك ممّا تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبعد الصيت؛ فيستفرغ وسعه في الجباية، وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة ... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لانهم في هذه الأطوار كلّها مستقلون بآرائهم، بانون لعزّهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.
أما الطور الرابع فهو طور **القنوع والمسالمة**؛ ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بنى أسلافه، مسالماً لغيره من الملوك، مقلّداً للماضين من سلفه؛ وهو يرى في الخروج عن تقليد أجداده فساد أمره، لأنهم، في نظره، أبصر بما بنوا من مجده.
وأما الطور الخامس فهو طور **الإسراف والتبذير**؛ ويكون صاحب الدولة فيه متلفاً لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملاذّ، والكرم على بطانته في مجالسه، واصطناع إخوان السوء، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، مستفسداً لكبار الاولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته ... فيكون مخرّباً لما كان سلفه يؤسّسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء الى أن تنقرض[١].

تلك خلاصة المبادىء التي وضعها ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وهي تدل على عمق نظره في الامور، وعلى حسن تفهمه لاحوال الناس وتقلبات الشعوب، مهما حام حول تلك الآراء من تشاؤم، ومهما عراها من اعتقاد بقدر محتوم يسيّر المجتمعات والدول.

ج ـ ابن خلدون والعصبيّة

تحتل فكرة العصبيّة في مقدّمة ابن خلدون محلاً واسعاً، كما تحتل في مختلف نظرياته الاجتماعيّة والسياسيّة محلاً أساسياً، لذلك أردنا أن نفرد لها باباً خاصّاً، ونبيّن ما هيّتها وأثرها في حقلي السياسة والاجتماع.

(١) المقدمة، ص ٥٣١ فما بعدها.

١ – حقيقة العصبية: العصبيّة هي في الاصل أن يذبّ الرّجل عن حريم صاحبه ويعمل على نصره. وهي مأخوذة من العصبة اي أقارب الرّجل من قِبَل أبيه لانهم هم الذّابّون عن حريم من هو منتهاهم؛ ثم صارت بمعنى قوم الرجل الذين يتعصّبون له ولو من غير أقاربه ظالماً كان أو مظلوماً. وقد عقد صاحب المقدّمة فصلًا لايضاح معنى العصبيّة التي ستكون في أساس كلامه على الاجتماع، جاء فيه: «انّ **صلة الرّحِم أمر طبيعيّ في البشر** الا في الاقلّ، ومن صلتها **النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة**؛ فأنّ القريب يجد في نفسه غضاضةً من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا. فاذا كان النّسب المتواصل بين المناصرين قريباً جدّاً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة **ظاهرة**، فاستدعت ذلك بمجرّدها ووضوحها؛ واذا بعد النّسب بعض الشيء فربما تنوسيَ بعضها ويبقى منها **شهرة**، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالامر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجهٍ؛ ومن هذا الباب **الولاء والحلف**... فاذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه، واذا كان انمـــا يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار الشّغل به مجّاناً[١] ...».

ويوضح ابن خلدون بعد ذلك أنّ **الصّريح من النّسب إنّما يوجد للمتوحّشين في القَفر** من العرب ومَن في معناهم، «وذلك لما اختصّوا به من نكدِ العيش وشظَف الاحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضّرورة التي عيّنت لهم تلك القسمة؛ وهي لمّا كان معاشُهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والابلُ تدعوهم الى التوحّش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها من رماله، والقفرُ مكانُ الشّظَف والسّغَب، فصار لهم إلفاً وعادةً وربيت فيه أجيالهم، حتى تمكّنت خُلقاً وجبلّةً، فلا ينزع اليهم أَحد من الامم أن يساهمهم في حالهم... **فيؤمن** عليهم لاجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولا تزال بينهم **محفوظة**[٢] ...».

---

(١) المقدمة، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

(٢) المقدمة، ص ٢٣٠ .

ومما لا شكّ فيه أنّ **العصبيّة تكون قويّة بقدر ما تكون اللحمة اقرب،** وذلك « انّ كلّ حيّ أو بطن من القبائل، وان كانوا عصابة واحدة لِنَسَبهم العامّ، ففيهم أيضاً عصبيّات أخرى لأنسابٍ خاصّة هي أشدّ التحاماً من النسب العامّ لهم، مثل عشير واحد، او اهل بيت واحد، أو اخوة بني أب واحد ... والنّعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النّسب العامّ، إلاّ أنّها في النّسب الخاصّ أشدّ لقرب اللحمة[1] » .

وهكذا فالعصبيّة هي رباط يربط الافراد فيما بينهم، ويكون **بالقُربى والنّسب** أصلاً، ثم يمتدّ الى **الحِلف والولاء**، ثم الى **الرقّ والاصطناع** . وقد قال: « اذا اصطنع أهل العصبيّة قوماً من غير نسبهم، او استرقّوا العبدان والموالي والتحموا بهم ... ضرب معهم أولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبيّة، ولبسوا جلدتها، كأنّها عصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبيّة مساهمة في نسبها[2] » . واذا « كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول المُلك لهم، كانت عروقها أوشج، وعقائدها أصحّ، ونسبها أصرح » .

وهذه العصبيّة أقوى ما تكون عند أهل البدو، وإن وُجدت في اهل الامصار فهي ضعيفة ليس فيها كبير غناء .

٢ ـ اثر العصبيّة في السّياسة والاجتماع : إنّ من طالع كتاب المقدّمة يلمس الأهميّة التي للعصبيّة عند ابن خلدون في قيام المجتمعات والسّياسات وانهيارها . فالعصبيّة ضروريّة « في كل أمر يحمل الناس عليه، من نبوّة او اقامة ملك، او دعوة . اذ بلوغ الغرض من ذلك كلّه انّما يتمّ بالقتال عليه، لما في طباع البشر من الاستعصاء . ولا بُدّ في القتال من العصبيّة» . وهكذا فكلّ امر من أمور المطالبات او المدافعات لا يتمّ الا بها، وكلّ غاية من الغايات الاجتماعيّة او السياسيّة لا تتحقّق إلاّ بواسطتها .

(١) المقدمة، ص ٢٢٣-٢٢٤ .

(٢) المقدمة، ص ٢٤٢ .

أ ـ **الرئاسة على أهل العصبيّة لا تكون في غير نسبهم**، وذلك انّ الرّئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنّما يكون بالعصبيّة؛ فلا بُدّ اذن في الرّئاسة على القوم أن تكون من عصبيّة غالبة لعصبيّاتهم واحدة واحدة، لانّ كل عصبيّة منهم اذا احسّت بغلب عصبيّة الرّئيس لهم اقرّوا بالاذعان والاتّباع[1].

ب ـ **البيت والشّرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبيّة**، لانّ ثمرة الانساب وفائدتها انّما هي العصبيّة للنعرة والتّناصر. فحيث تكون العصبيّة مرهوبة ومخشيّة والمنبت فيها زكيٌّ ومحميٌّ تكون فائدة النّسب اوضع وثمرتها اقوى، وتعديد الاشراف من الآباء زائدٌ في فائدتها. فيكون الحسَب والشّرَف اصليّين في اهل العصبيّة لوجود ثمرة النّسَب، وتفاوتُ البيوت في هذا الشرف بتفاوُت العصبيّة لانّه سرّها؛ ولا يكون للمنفردين من اهل الامصار بيتٌ إلاّ بالمجاز[2].

ج ـ **الغاية التي تجري اليها العصبيّة هي الملك**، وذلك أنّه بالعصبيّة تكون الحِماية والمُدافعة والمُطالبة وكل أمرٍ يُجتمع عليه. ولمّا كان الناس بحاجة الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض كان من الضروريّ أن يتغلّب عليهم بتلك العصبيّة. وهذا التغلُّب هو الملك الذي يختلف عن الرّئاسة بما فيه من تغلُّب وقهر. «وصاحب العصبيّة اذا بلغ الى رُتبة طلب ما فوقها، فاذا بلغ رتبة السؤود والاتّباع (اي الرئاسة) ووجد السّبيل الى التغلُّب والقهر لا يتركه لانّه مطلوبٌ للنفس، ولا يتمّ اقتدارها عليه إلاّ بالعصبيّة التي يكون بها متبوعاً. فالتغلُّب الملكيّ غايةٌ للعصبيّة كما رأيت[3]».

د ـ **تغلّب العصبيّة أساسٌ لقيام الدّولة**، وذلك أنّه «اذا حصَل التغلُّب بتلك العصبيّة على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبيّة اخرى بعيدة عنها. فان كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وانظاراً ولكلّ واحدةٍ منها التغلُّب على حوزتها

---

(١) المقدمة، ص ٢٣٤–٢٣٥.
(٢) المقدمة، ص ٢٣٨–٢٣٩.
(٣) المقدمة، ص ٢٤٩.

وقومها ... وإن غلبَتها واستَتبعَتها التحمت بها أيضاً، وزادَتها قوّةً في التغلُّب الى قوّتها، وطلبَت غايةً من التغلُّب والتحكُّم اعلى من الغايةِ الاولى وأبعد. وهكذا دائماً حتّى تُكافىء بقوّتها قوّة الدّولة. فان أدركت الدّولة في هرَمها ولم يكن لها مُمانعٌ من أولياء الدّولة اهل العصبيّات استولت عليها، وانتزعت الامرَ من يدها، وصار الملكُ أجمعُ لها. وان انتهت الى قوّتها ولم يُقارن ذلك هرَمُ الدّولة وإنّما قارن حاجتَها الى الاستظهار بأهل العصبيّات، انتظمتها الدولة في اوليائها تستظهر بها على ما يعنُّ من مقاصدها، وذلك ملكٌ آخر دون الملك المستبدّ[1]».

هـ – **استغناء الدولة عن العصبيّة**: قد تستغني الدولة عن العصبيّة إذا استقرّت وتمهّدت. وذلك «أن الدّول العامة في أوّلها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب للغرابة، وان الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه. فاذا استقرّت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الاوليّة، واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة الرّئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانيّة، فلم يحتاجوا حينئذٍ في أمرهم الى كبير عصابة ... ويكون استظهارهم حينئذٍ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إمّا **بالموالي والمصطنعين** الذين نشأوا في ظلّ العصبية وغيرها، وإمّا **بالعصائب الخارجين عن نسبها الدّاخلين في ولايتها**. ومثل هذا وقع لبني العباس. فان عصبيّة العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق. واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم[2] ...» ويكون الاستظهار أيضاً بالاجراء المرتزقة عندما تبلغ الدولة طور الهرم.

و – **حؤول العصبيّات دون استحكام الدولة**: قد تحول العصبيّات دون استحكام الدولة اذا اجتمع فيها عدد كبير من القبائل والعصائب، «والسبب في

(١) المقدمة، ص ٢٥٠.
(٢) المقدمة، ص ٢٧٦ – ٢٧٧.

ذلك اختلاف الآراء والاهواء، وأنّ وراء كلّ رأي منها وهوى عصبيّة تمانع، فيكثر الانتقاض على الدولة، والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبيّة، لانّ كلّ عصبيّة ممّن تحت يدها تظنّ في نفسها منعة وقوّة[1] ».

ز – **أثر العصبيّة في الدعوة الدّينيّة** : يرى ابن خلدون أنّ الدعوة الدينية لا تتمّ من غير عصبية، لان « كل امر تُحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبيّة ». ويؤيّد ابن خلدون برهانه هذا بالحديث القائل « ما بعث الله نبيّاً إلا في منعة من قومه » ، وبالشواهد التاريخيّة المتعدّدة ؛ ثم يضيف الى ذلك قوله انّ الدّعوة الدينيّة تزيد الدّولة في اصلها قوّةً على قوّة العصبية التي كانت لها من عددها[2] .

وهكذا يتّضح لنا أن للعصبيّة في نظر ابن خلدون اكبر الاثر . وقد لاحظ في الدّول التي رآها تتكوّن، أنّ الشعوب التي تتمكّن من السّيطرة هي الشعوب ذات الحياة الخشنة، والعادات البعيدة عن المدنيّة ؛ فالظّفر اذن ليس ثمرة المزايا النّاتجة عن التمدُّن . وبما انّ الاسلحة المستعملة لم تكن مختلفةً بين المتحاربين، كان من الضروريّ ان يكون النّصر نتيجة مزايا خُلقيّة نفسيّة تقوم عليها وحدة القوى المتحاربة وانسجامها . وهذه المزايا النفسيّة التي ترفع قوّة المجتمع الهجوميّة الى اعلى الدّرجات لا يراها ابن خلدون إلاّ في الحياة البدويّة . فالبدو وحدهم يستطيعون أن يحاربوا بشدّة وبأس . والقبائل البدويّة، لتفرُّدها عن المجتمع، وتوحّشها في الضّواحي، وبُعدها عن الحامية، هي اقرب الى الغلب من اهل الحضر. واذا تعادلت القوى المتغالبة كان النّصر للفئة الاكثر توغلًا في حياة البداوة . امّا مبادىء المزايا التي تـعطي الغلبة فماديّة تعود الى طبيعة الارض ونوع الحياة والمعاش. وحياة الصّحراء، في ضائقتها الاقتصاديّة، تُساعد البدو على احتمال الجوع والحرمان. والبدو اكثر من غيرهم تعرُّضاً لهجمات اللصوص والغُزاة . فهم يعيشون جماعات قليلة العدد لضيق المراعي، لا تحميهم اسوار، ولا تردُّ عنهم حامية ؛ يألفون الحذَر ويترقّبون عوادي الايّام .

(١) المقدمة، ص ٢٣٩ .
(٢) المقدمة، ص ٢٨٣–٢٨٨ ، ٢٨٢–٢٨٣ .

واعظم مزيّة يوجدها ويقوّيها هذا النوع من الحياة هي التعاون الوثيق بين الافراد تدعمه شجاعة شديدة وشعور بضرورة المدافعة عن النّفس . تلك هي العصبيّة .

موقع ابن خلدون الفكريّ

من هذه النظرة السريعة على ابن خلدون ومقدّمته تتجلى لنا شخصية بارزة تقرن العمل الى الفكر . لقد عاش عيشة اضطراب ومغامرة قلّ من عاشها ، وفي نفسيته كثير من الطموح والشجاعة والانفة والاستقلال الفكريّ . والظاهر انه في مغامراته لم يتواجع اكثر من مرّة عن التغرير بحياته ، ولعلّ شدّة جسارته كانت من عوامل إخفاقه .

والموضوعيّة هي الصفة الرئيسية لمقدّمته . فابن خلدون يصف الاحداث ويحاول إيجاد القوانين التي تسيّرها من غير ان يظهر ميوله وآراءه الخاصة . إلا انه يشتمّ من وراء هذه الموضوعية رائحة تشاؤم قد يكون نتيجة الإخفاق في تحقيق الآمال، وقد يكون ايضاً من تأثير نظرية القدر المحتوم الذي يسيّر الاحداث والذي يجعل ان معرفة الاحداث واسبابها غير كافية للعمل على تغيير سيرها .

لقد اتّهم ابن خلدون بخيانات متتابعة . ولكنّ الخيانة لم تكن في عصره كما نفهمها اليوم، ولم يكن هنالك خيانات إلا في الحقل الدينيّ . أما في الحقل السياسي فكان الجنديّ او الوزير يخدم أميرًا أو سلالة لا أمّة ودولة .

وانّ بين ابن خلدون وعلماء الاجتماع الذين اتوا بعده علاقات لا تخفى على النظر الثاقب . فقد سبق بخمسة قرون غبريال تارد الى القول بالتقليد والمحاكاة ، وسبق اميل دوركهايم الى القول بالقسر الاجتماعيّ . فقد ذهب تارد الى أن الآراء والأعمال في حياة المجتمع لا تنتقل الى الجمهور إلاّ عن طريق التقليد والمحاكاة ، ومن ثمّ فللفرد يد كبيرة في تسيير شؤون المجتمع . وهذه النظريّة « تعتبر أعمال الافراد — من ابتكار عند بعضهم ، وتقليد عند الآخرين — مصدراً

للحوادث الاجتماعيّة[1] » . وأمّا دور كهايم فيخالف هذا الرأي، ويرى أنّ المجتمع يُسيطر على الافراد ويسيّر أعمالهم وأفكارهم، وأن الحادث الاجتماعي هو « ما يجري ويحدث تحت ضغط المجتمع وقسره » . وقد قام من يجمع بين هاتين النظريتين ويردّ الواحدة الى الاخرى . ونحن نعلم أن ابن خلدون قد ذكر هذين العاملين في مواضع مختلفة من مقدّمته . ومن آرائه في القسر الاجتماعيّ قوله : « اذا لم آخذ بنظر الاعتبار في ملبسي، مثلاً، العادات المتّبعة في بلادي وبين أبناء صنفي، ضحك الناس منّي ، وأعرضوا عنّي » . والى جنب ذلك فقد تكلم على تقليد المغلوب للغالب ، وتقليد التالي للسّابق ، وتقليد الرعيّة للسلطان، وتقليد الابناء الآباء، وما الى ذلك مما أتينا على ذكر بعضه .

وهنالك أوجه شبه بين **ابن خلدون وفيكو** (١٦٦٧ – ١٧٤٤) صاحب كتاب « العلم الجديد » . فقد ضمّن فيكو كتابه مبادىء عامّة، ونظريّات مختلفة في مجرى تاريخ الامم وتطوّراتها، وما الى ذلك ممّا يجعل لموضوعه صلةّ حقيقيّة بموضوع مقدّمة ابن خلدون على الاقلّ من ناحية الاهداف والاغراض . قال ساطع الحصريّ : « إن كليهما يرميان الى غاية واحدة هي معرفة طبائع الامم والمجتمعات، وتعيين نظام سير التّاريخ العام . غير أنّ كل واحد منهما يحاول أن يصل الى هذه المعرفة، باحثاً في ساحةٍ معيّنة، مستنداً الى موادّ ووقائع خاصّة : إن « العلم الجديد » يستند قبل كل شيء الى التاريخ القديم، ويستمدّ عناصر بحثه في الدرجة الاولى من تاريخ اليونان والرّومان، من غير أن يعير التفاتة ما الى تاريخ العرب والاسلام، في حين ان « مقدّمة » التاريخ – بعكس ذلك تماماً – تستند الى تاريخ العرب والاسلام، من غير أن تأخذ بنظر الاعتبار تاريخ اليونان والرّومان . فلا نُغالي اذا قلنا ان كتاب فيكو بمثابة تفلسف في تاريخ اليونان والرّومان، في حين انّ مقدّمة ابن خلدون بمثابـــة تفلسف في تاريخ العرب والاسلام[2] » . والجدير بالذكر ان **ابن خلدون يُقعد نظريّاته على الواقع فيما يُقعد فيكو نظريّاته على اساس علم النفس الاجتماعيّ .**

(١) طالع «دراسات عن ابن خلدون» لساطع الحصري ، ص ٢٩٠ .
(٢) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٩٤ – ١٩٥ .

وهنالك ايضاً أوجه شبه بين **ابن خلدون ومكيافلّي** (١٤٦٩ – ١٥٢٧) صاحب كتاب « الامير » . قال استفانو كلوزيو : « ان كان الفلورنسي العظيم (مكيافلّي) يعلّمنا وسائل حكم الناس فانّه يفعل ذلك كسياسيّ بعيد النظر ؛ ولكنّ العلاّمة التونسيّ (ابن خلدون) استطاع ان ينفذ الى الظواهر الاجتماعيّة كاقتصاديّ وفيلسوف راسخ، ممّا يحمل بحقّ على ان نرى في اثره من سموّ النظر والنزعة النقديّة ما لم يعرفه عصره[1] » . وكتاب « الامير » ينطوي على دراسات مختلفة في أنواع السُّلطة والحكومات والامارات وما الى ذلك، ثم ما ينبغي على الامير اتّباعه من الاساليب ليستتبّ له الامر وتكون له السّيادة، وما عليه من واجبات تجاه الجُند، ومن واجبات اجتماعيّة ... وانّ بين الكاتبين تشابهاً في عدد يُذكر من الآراء التي عالجت الوزارة واحوال الموالي والمصطنعين، والتي عالجت أسباب سقوط الدّولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند[2] .

وهنالك أوجه شبه بين **ابن خلدون وروسّو** ، ولا سيّما فيما هو من الإيمان الشديد بحياة التقشف ؛ فيرى ابن خلدون مثل روسّو أن حياة المدن والمجتمع تفسد الاخلاق ؛ إلاّ انّ روسّو يظهر لنا الانسان البدائيّ ليّن العريكة، رقيق العاطفة ، بعيدا عن حبّ الحرب والمغامرات، أما ابن خلدون فيرى انّ الفضائل الحربيّة وحب الغزو أبرز شِيَم البدويّ .

وهنالك اخيرًا بعض الشبه بين **ابن خلدون ونيتشه** ، فيرى ابن خلدون رأيه في انّ شرط العمران خضوع العدد الأكبر لقبضة جماعة من ذوي البطش .

* * *

ذلك هو ابن خلدون الذي كان من روّاد علم الاجتماع وفلسفة التاريخ في العالم .

---

(١) طالع « ابن خلدون » لمحمد عبدالله عنان، ص ١٨٤ .

(٢) طالع « تاريخ فلاسفة الاسلام » لمحمد لطفي جمعة ، ص ٢٤٢–٢٤٣ .

مصادر الدراسة

١ ـ **مقدمة ابن خلدون** : طبعة دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٥٦ .

٢ ـ **بور (ت. ج.)** : تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ الترجمة العربية .

٣ ـ **الحصري (ساطع)** : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ طبعة موسعة ـ القاهرة ١٩٥٣ .

٤ ـ **الحوفي (احمد محمد)** : مع ابن خلدون ـ القاهرة ١٩٥٢ .

٥ ـ **الطنجي (محمد بن تاويت)** : التعريف بابن خلدون، ورحلته شرقاً وغرباً ـ القاهرة ١٩٥١ .

٦ ـ **عنان (محمد عبدالله)** : ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري ـ القاهرة ١٩٥٣ .

٧ ـ **نشأة (محمد علي)** : رائد الاقتصاد ابن خلدون ـ القاهرة ١٩٤٤ .

1. Bouthoul (Gaston), *Traité de Sociologie*. Paris, 1946, pp. 7-98.
2. » » *Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale*. Paris, 1930 .
3. Ezzat (Abd el Aziz), *Ibn-Khaldoun et sa science sociale*. Le Caire, 1947.
4. Flint (R.), *Historical philosophy*. Edimbourg, 1893.
5. Hussein (Taha), *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1918.
6. Kremer (A• von), *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche*. Wien, 1879.
7. Mahmasani (Sobhi), *Les idées économiques d'Ibn Khaldon*. Lyon, 1932.
8. Maunier (René), *Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIVe s.*. In l'Egypte contemporaine, 1917, p. 31.
9. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken ueber den Staat*. Munchen, 1932.
10. Schmidt (N.), *Ibn Khaldun. Historian, Sociologist and Philosopher*. New-York, 1930.

فهرس